جان بيار لوفيفر
وبيار ماشيري



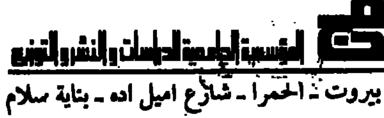
ترجمة
منصور القاضي

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

هيــغل
والمجتمع

الطبعة الأولى

1413هـ - 1993م



بيروت - الحمرا - شارع اميل اده - بناية سلام

هاتف : 802428 -802407 -802296

ص. ب : 113/ 6311 - بيروت - لبنان

تلكس : 20680-21665 LE M.A.J.D

هذا الكتاب ترجمة:

HEGEL
ET LA SOCIÉTÉ

PAR JEAN-PIERRE LEFEBVRE
ET PIERRE MACHEREY

تقديم

هدف هذا الكتاب تسهيل قراءة نص لهيغل مشهور على أنه صعب:
Les principes de la philosophie du droit (Grundlinien der philosophie des Rechts)، الذي اقتطعنا منه القسم الثالث، المخصص لتحليل مظاهر الحياة الاجتماعية المختلفة. وهذا النص صعب ولكنه ليس مبهماً: فهيغل، والفلسفة بالنسبة إليه مشروع عقلي وعلمي، هو نقيض المفكر المغلق. إلا أن العقلية بالنسبة اليه غير قابلة للفصل عن تقديم علمي وجدي لمحتواها: وهذا ما يفسر الطابع القاسي للعرض الهيغلي الذي يفترض، لاستيعابه، مجهود انتباه وتفهم.

وقد اجتهدنا، في اختيار بعض المقاطع من هذا النص الذي قدمنا ترجمته وتفسيره، في تمهيد الطريق إلى هذا الجهد والمساعدة فيه.

وتجنبنا، على قدر الامكان أن نعطي، أو حتى أن نوحي بتفسير تاريخي أو مذهبي للنص: وهذا التفسير يطرح مسائل أخرى لا يمكن النظر إليها قبل أن يكون النص الهيغلي موضوع قراءة حرفية بأول درجة.

وما أردنا أن نبيّنه، تجاه ترجمة لا تزال معتمدة في فرنسا، هو أن هيغل مؤلف يُقرأ بالطبع ومن قبل الجميع، شريطة بذل الجهد الذي أشرنا إليه فعلياً.

وإحدى الصعوبات النوعية التي تواجه قارئ هيغل تعود إلى طريقته في التعبير عما يريد قوله، وفي لغته، وبشكل أدق في مصطلحاته. جميع الفلاسفة، تقريباً، هم أيضاً كتّاب، ولهم أسلوبهم: ولا يشذ هيغل عن هذه القاعدة، فله أسلوب لا ينتمي إلاّ إليه، ويجب أن يتحكم به القارئ نفسه لاختراق نظام فكره. وفي سبيل جعل حيازة هذه اللغة أكثر سهولة، أصرّينا، بشكل خاص، على بعض المسائل في المفردات حاولنا أن نوضحها تدريجياً: فقد استعدنا التعابير الرئيسية التي يدور حولها العرض الهيغلي للحق والمجتمع في نهاية هذا الكتاب، في لغة مختصرة تحيل إليها، في مجرى التعليق، الكلمات المطبوعة بحرف إيطالي (حرف مائل).

وقد قدمنا، في قسم اول، تفسيراً عاماً للنص الهيغلي تحضيراً لقراءة مقتطفات قدمناها فيما بعد في ترجمة جديدة.

هيغل وسمعته السيئة

لفلسفة هيغل سمعة سيئة، حتى أن بعضهم يلصق به جرائم ليس أقلها ما يتعلق بالضمير.

وقد اشتهرت بصعوبة النفاذ اليها، وبأنها أصعب من غيرها من الفلسفات.

وهذا، بالاجمال، يعود لفئات أسباب ثلاثة. بسبب طريقة هيغل في التعبير عن أفكاره وبسطها، وبسبب أفكاره هذه نفسها، وأخيراً بسبب هذه السمعة التي ألصقوها به منذ البداية، والتي تكبح القراء ذوي الإرادة الطيبة.

والحال أن فلسفة هيغل ليست، في الحقيقة، أصعب من غيرها. وفي بعض الاعتبارات قد تكون حتى أسهل من غيرها، وبخاصة من وجهة نظر الذاكرة. فما أن يتم استيعابها حتى نعود لا ننساها أبداً. ذلك بأنها فلسفة تعطي انطباعاً بأننا نحن الذين نسيّرها ونبنيها ثانية في المجالات التي نفكر فيها كافة.

وهي، أحياناً، فلسفة لا نعود نتمكن من التخلص منها.

ومع ذلك فإن هذه السمعة «السيئة» تعبّر عن شيء حقيقي: إننا لا ندخل «بنعومة» إلى فكر هيغل. نحن ندخل إليه في طواف هو الآن

حركة: يد تمتد، لا فرق أي يد كانت، ويجب أن نقبض عليها، أن نثب في مسيرتنا.

الدورات الأولى مدوّخة. ومن الممكن أن ندور كذلك بعض الوقت، وقتاً طويلاً بعض الاحيان، دون أن نفهم شيئاً. حتى أن العكس يمكن أن يكون مدهشاً: ألاّ يصيبنا هذا النوع من الدوار فلا تكون أمامنا مشكلة تكيّف.

فالذين سبق أن وجدوا في هذا الطواف، أو الذين استوعبوا طريقة الدخول، بامكانهم، مع ذلك، إسداء بعض الخدمات المحدودة من حيث العدد والدقيقة من حيث تحقيقها، إلا أنها يمكن أن تكون مفيدة.

إنها محدودة لأن الأمر يتعلق فقط بتخليص المرشح الهيغلي في هذا الفكر الذي هو في حركة لا تتوقف أبداً ولا تبدأ أبداً. ودقيقة لأنه يجب، رغم هذه الحركة، توجيه الخطى في النزهة على الفرس للتعابير وللمفاهيم. ومع ذلك، وبثمن هذه الحركة التي نطلقها فوراً فقط، يمكننا أن نأمل في أن نلاحظ، بشكل أطول قليلاً، كل ما يستحق تفحّصاً طويلاً ومفصلاً، والسير، إذا كان ذلك ممكناً، بسرعة توازي سرعة المفهوم.

عندها، وعندها فقط، وبخاصة ليس قبل ذلك، يمكننا استعمال «المهارات» الموجودة جميعاً والتي استخدمت في وصف انتقال هذه الفلسفة التي هي في حركة: جدلية، نفي النفي، الاستلاب، حيل العقل، السيد والعبد، الظاهراتية، الضمير التعس، روح الزمن، روح شعب ما، عصفور مينرڤ Minerve... في ـ ذاته ـ لأجل ذاته، في ذاته ومن أجل ذاته، ومناديل أخرى ضائعة في الطواف. إلا أنه باستطاعتنا أيضاً أن نستعمل عندها أي واحدة منها للدخول في الرقص.

وبين هذه، وبين هذه التعابير غير المألوفة التي تثير نوعاً من السر الهيغلي الغامض، نوعاً من الطقس المساريّ، هناك صورة أقل استعمالاً من غيرها تطابق فوراً هذا المبدأ للطواف غير المتوقف الذي نتكلم عنه: صورة دائرة دائرة، أو بتعبير آخر، تطواف طواف. ما من حلقة تجعل من نفسها حلقات فتكون بذلك مغلقة من الجهات كافة، وإنما من دائرة غير مقفلة أبداً في الحقيقة، ومؤلفة من دوائر غير مغلقة أبداً في الحقيقة، وقابلة دائماً لأن تنفتح في حلزونيات لا متناهية مع نقاط اتصال ضبابية نسبياً.

إنها ضبابية كالعلاقات التي يحافظ عليها الواقع نفسه مع ماضيه الخاص به، حتى عندما يظهر كاعتبار جذري.

إنها ضبابية كفكر هذا الواقع الذي يسعى إلى تعيين ذاته بدقة، والهرب فوراً من الدقة التي وجدها لأن هذه الدقة، هذا التحديد، هذه الـ Bestimmung، هي نهاية الحركة، موت علاقة الواقع بالفكر، وهي إذن موت الفكر أيضاً، وأخيراً الموت بلا زيادة، الـ überhaupt كما يقول هيغل.

كلمة أخرى أيضاً عن تطواف الطواف هذا، يمكن الاّ تكون الكلمة الأخيرة.

إن هذا التطواف هو «ألماني». فالجو الالماني، وبخاصة الأقوال هي بالالمانية. يجب إذن ترجمة هذه الأقوال لجميع الذين لا يتكلمون الالمانية، وهذا يطرح سلسلة من المسائل التكميلية، ولا سيما أن الأمر يتعلق بمؤلف يلعب بشكل دائم بمعاني أقل قابلية للترجمة عن اللغة الألمانية، وأكثر تجذراً في الصيغ اللغوية القديمة، في الاستعمالات القديمة.

ولكي نوازن هذه العقبة لجأنا إلى تطويل السلسلة قليلاً، وضاعفنا التعابير المسألية لبعض التعابير وبعض الأزمنة المتممة التي تتيح المحافظة على التوازن، والبقاء في حركة، والانطلاق مجدداً. ونرجو المعذرة عن هذا الإسهاب الطفيف الغارق في الحركة العامة، والمحيط، في الغالب، بالتعبير الالماني عينه. والعرض الشفهي ممتلئ دائماً، وبخاصة عرض هيغل، والجوهري فيه شفهي، رغم المظاهر.

أيها القارئ، لقد سبق للحركة أن بدأت. وحتى الملاحظة عن بعد تجبر الملاحظ على أن ينتقل من مكانه، وأن يدور، وأن يدخل، تدريجياً، في جذب قطع ناقص Ellipse.

والصورة الدائرية الشاذة التي نقترحها هنا، في هذا الكتاب، للنفاذ إلى فكر هيغل، تسمى فلسفة الحق، أو بالأصح. «مبادئ، خطوطاً كبرى لفلسفة الحق». كان يمكن اختيار فلسفة الدين أو الجمالية أو تاريخ الفلسفة أو فلسفة التاريخ. وسوف نعمد إلى ذلك فيما بعد بلا ريب. وعلى أي حال جميع هذه الفلسفات تصمد بصلابة حتى أن الواحدة توجد في الأخرى.

سوف لا نستعمل، حتى هنا، إلا قسماً من دائرة فلسفة الحق، لا دائرة من دائرة الحق: القسم الثالث الذي هو، في هذا الكتاب، في نهاية العرض. وعلى أي حال، وبما أن المسألة ليست ألاّ نكون حائرين، فسوف ندرك السيتليشكيت بموجب إسمها في الألمانية: Die Sittlichkeit.

وبقول هذه الكلمة نكون قد دخلنا في فلسفة هيغل وفي ما تحتويه من أصالة. لقد دخلنا فيها بسبب الصعوبة نفسها لترجمة هذا التعبير، بسبب

عصيانها بأن تضبط بشكل واضح في صميم مفهوم فرنسي وحيد.

لقد دخلنا فيها لأن هذا القسم من فلسفة الحق هو فيها نهايتها، ولأنها تنتهي، في الوقت عينه، بما هو، بالنسبة إلى هيغل، بداية الحق: الدولة، على عكس المجتمع الاقتصادي، المسمى المجتمع المدني البورجوازي، وعلى عكس العائلة، ولأننا إذا بدأنا بما ينهي فلأن ما ينهي هو ما يبدأ.

وأخيراً لأن الدولة تطرح، لدى هيغل، بشكل أسرع مما هو الحال في المسأليات الأخرى، مسألة الحرية، وأن مبدأ الحرية هذا هو في مركز جميع دوائر النظام الهيغلي.

وسوف نرى هذا التعبير Sittlichkeit في ما بعد، وهو تعبير في حركة، تعبير عن الحركة تتصالح فيه الأخلاقية الفردية بما فيها من ذاتي، وحتى من وحيد، مع المسلك الموضوعي لاعضاء مجتمع يسوسه حق وتقاليد، وتحكمه دولة، مصالحة صعبة، كما يعلم أي واحد، ويصعب تصويرها...

إن الكلمات المحتوية على Keit في الألمانية هي كلمات مجردة تصلح للدلالة على صفة يعبر عن معناها جذر الكلمة Radical. فيقال Freundlichkeit عن رجل هو Freundlich أي ودي، وDankbarkeit عن رجل يظهر نفسه على أنه dankbar أي معترف بالجميل، وWirklichkeit عن شيء هو Wirklich أي واقعي. وجذر الكلمة هذا هو نفسه، في الغالب، مؤلف، إنطلاقاً من جذر قديم، وفي الغالب مصاغ من مقطع لفظي Syllabe يحيل إلى إسم نكرة جرماني قديم أو إلى فعل.

فالاسماء من هذا النوع هي إذن مجردة، وفي الوقت عينه، جرمانية حتى الجذر، وقد ثابر هيغل على استعمال عدد منها في الفلسفة، إلى

جانب عدد من الأفعال مصاغة من جذور كلمات قديمة جداً ليستبدل بها، أي ليجابه، ويدمر سلسلة بكاملها لمفاهيم ذات مظهر خارجي أكثر فلسفة، صادرة، بشكل عام، عن الفرنسية أو اللاتينية.

إنه، بالتأكيد، وضع كلمة Sittlichkeit التي تعني صفة ما هو، من هو، من هي، ومن هم Sittlich. والنعت Sittlich يحيل إلى الاسم النكرة Sitte - وجمعه die sitten - الذي يعني العادة، العادة الاجتماعية الطيبة، الاستعمال. Est sittlich أي الذي أو التي يتصرف وفق تقاليد العالم البشري الذي نعيش فيه وعاداته. والـ Sittlichkeit تعني شكل الأخلاقية الأكثر شيوعاً، العادية أكثر من غيرها، والأقل فلسفة إذا صح القول، والأقل فردية وإن كانت تتعلق بأفراد. إنها نوع من الأدب الاجتماعي، من الالفة المهجّنة بالفضيلة: إننا نسميها أحياناً في معرض الترجمة «أخلاقية اجتماعية»، وسوف نرى أنه من الطبيعي، بشكل ما، وفق الفارق بين الفرنسية وبين الالمانية، أن علينا أن نضع تعبيراً من عبارتين لاعطاء مدلول ما يقوله الألماني بكلمة واحدة.

إنه إذن تعبير منعش بحركة داخلية، غير منجز في ذاته تقريباً يصلح كمفهوم لاستخلاص تفكير فلسفي حول القانون والحق والأخلاق.

وبالمقابل فإن كلمات: الحق والقانون والأخلاق تعني عند هيغل ما تعنيه أيضاً لدى آخرين: إذا كان كل شيء يتحرك في حركة إجمالية واحدة، فإن كل شيء لم يتغير بالضرورة.

البداية كنهاية والنهاية كبداية وهلم جرا

السيتليشكيت Sittlichkeit هي إذن نهاية فلسفة الحق. وكان من

الممكن، حسب منطق عادي سديد، أن نتصور بالأحرى، وعلى سبيل المثال، أن الفلسفة تبدأ بوصف تقاليد الناس، معرفة ما إذا كانوا يرتدون سراويل أم لا، إذا كانوا متعددي الزوجات أم لا، إذا كانوا يسيرون عراة كوحوش مونتيني Montaigne، ماذا يأكلون، كيف يدفنون موتاهم وكيف يثقفون أبناءهم، ثم بمواجهتهم بعضهم ببعضهم الآخر، ومقارنتهم ببعضهم، وبيان نسبويتهم، في سبيل البحث، خارج التقاليد، في الأعلى، في الأعلى دائماً، عمّا يمكن أن يكون عليه حق عام وشمولي، وأخلاقية بشرية وراء التقاليد الخاصة لشعوب مختلفة. والحال أن هيغل يبدأ من نهاية المنطق العادي السديد. إلا أنه، لا في سبيل أن نبقى إطلاقاً عند الانتظام الجديد الحاصل هكذا، بامكاننا، عند الاقتضاء، ولكي نرى بشكل أفضل، أن ننظر بالمقلوب. إن مسعاه كله، هنا كما في المجالات الأخرى التي تفكر فيها فلسفته، يسعى إلى الوصول إلى نهاية تكون، في الواقع، البداية الحقيقية، القاعدة، أو المفترض لكل ما يمكن أن يكون قد سبق.

إنها فلسفة تستعمل فيها جميع أزمنة الصيغة الدلالية indicatif وصيغة الربط والتمني (صيغة نصب الفعل) Subjonctif، مع أن صيغة الحاضر هي الأكثر تواتراً.

وذلك متوجّب تماماً، لأن جميع المُعْلَمات العادية والأكثر بدائية قد انسحبت من الفكر بالنسبة إلى الباقي. ليس هناك دوران إلا في المدى أو في الزمن. هناك أيضاً دوران في المنطق نفسه: ما الغي قد احتفظ به، فكل شيء داخل في اللعبة. والزمن نفسه، زمن الجمل والقصص والمسارات، ليس هو الزمن على الاطلاق. وهكذا فإن هيغل يصنع، بطريقة ما، تاريخ

الدولة، وفي الوقت عينه، وفي كل مرة يتكلم فيها أكثر من اللازم في نطاق هذه العلاقة، ويجازف الفكر بالتوقف في عملية محددة، ويمكن أن نعتقد بأننا استقرينا نهائياً في القطار الزمني الذي ينطلق من البداية إلى النهاية، يكنس هيغل هذا الوهم. فالدولة موضوع البحث في النهاية هي الدولة الأكثر عصرنة التي يمكن أن نتصورها حسب هيغل، وفي الوقت عينه، هي شكل أي دولة أياً كانت. فكل شيء هو، في الوقت عينه، عكس ما هو موجود معاً وبالتتابع وفي الوقت عينه. فالدولة والمجتمع، كما يعتقد هيغل، هما في حركة بين ما هو موجود في زمنه وبين ما يجب أن يكون وفقاً لهيغل.

وما نسميه جدلية هيغل، هذه الطريقة في التفكير بالضبط، هي، في الوقت عينه، الجدلية القديمة الهرمة، الماهرة دائماً في جعل اليقين الثقيل متعثراً في استعمال ثقلها الخاص بها، وجدلية هيغل بحد ذاتها في سيرها النموذجي: آونة الفورية والطبيعة والمادة: أزمة، مأساة، انفجار، تمزق، إحساس بالذات، نزاع ـ آونة التفكير، النمو الأول من أجل الذات لما لم يكن إلا في الذات، وهمياً، رغبة إيجاد المادة ثانية: أزمة، مأساة، تمزق، إلخ... ـ آونة المصالحة من جديد، أو المصالحة، لكل ما فكك التفكير وحدته وقسّمه، إلخ... ـ فورية جديدة، طبيعة ثانية، مادة، إلخ...

إلاّ أن هذا المسار النموذجي، ظاهرياً، ليس، في الواقع، هو ذاته أبداً. وحسب الماهية التي انطلقنا منها، والتي هي دائماً نتيجة مسار تطور سابق، فإننا نصل إلى آونات مختلفة لصيرورة الفكر. أو بتعبير آخر: جميع المسارات محددة وأصيلة ومكمّلة وضرورية.

لندخل إذن، دون أن نتأخر أكثر، في آونة فكر الحق.

هيغل والحق

هو المؤلف الأخير العظيم Les principes de la philosophie du droit الذي كتبه هيغل ونشره، وقد ظهر في عام 1921 في برلين. وهذا الكتاب هو نتيجة عمل إعداد كامل يعود، في الواقع، إلى بدايات أعماله. وقد اهتم هيغل بمسائل الحق منذ سنوات دراساته في مؤتمر توبينغن Tübingen (1793- 1788)، حيث كانت له خلالها ردة فعل بشغف على أحداث الثورة الفرنسية. وخلال إقامته في برن (1793 -1796)، ثم في فرنكفورت (1796 -1800)، بدأ بالكتابة حول هذه المسائل: على سبيل المثال، كتب نصاً حول تكوين ألمانيا (ونجد ترجمته في Ecrits politiques المنشورة في Editions Champ libre, 1977). وفي السنوات الأولى لتدريسه في ايينا Iéna (1807- 1800) حيث كوّن مشروعه «لنظام» الفلسفة، اعد مفهوم الـ Sittlichkeit الذي أعطى قاعدته لأي تفكير لاحق حول القانون: على سبيل المثال، في النص حول الحق الطبيعي في عام 1803 (ترجمة فرنسية لڤران Vrin 1972) وفي مخطوطة System der Sittlichkeit (وقد ترجم إلى الفرنسية بعنوان: Système de la vie éthique, Payot, 1976). وفي محاضراته (تراجع المدونات العائدة للعام الدراسي 1803 -1804، المنشورة بالفرنسية بعنوان La première

وأخيراً في بداية الفصل 6 philosophie de l'esprit de Hegel PUF, 1969 من Phénoménologie de l'esprit (t. 2 de la trad. franç., Aubier, 1944). بعد إقامته في نورمبورغ (1808- 1816) حيث مارس وظيفة مدير مدرسة ثانوية، وحيث ألّف Science de la logique مارس هيغل وظيفة أستاذ جامعي في هيدلبورغ (1817- 1818): وقد نشر فيها، لتستخدم كوسيط لتعليمه، Encyclopédie des sciences philosophiques (trad. franç., Gallimard, 1970)، التي تعطي موجزاً لنظامه كله: وفلسفة الحق فيها هي موضوع بسط متبع في القسم الثالث بعنوان «الفكر الموضوعي». وبعد تسميته استاذاً في جامعة برلين في عام 1818، حيث بقي حتى وفاته في عام 1831، استعاد هيغل، في شكل أكمل، العرض الذي سبق تقديمه في الـ Encyclpédie بعنوان: Grandes lignes de la philosophie du droit ou droit naturel et science de l'Etat en abrégé (1821).

وعلى هذا النص الأخير سيكون عملنا.

هذا النص ليس له مدلول معزول، إلا أن قيمته لا تعطى بكاملها إلا إذا وضعناه من جديد في النص الكامل لمجموعة «النظام»، أي لهذه المقولة العقلية الاجمالية التي تعطي الفهم العقلي كل ما هو موجود. والفكر الذي يقود هذا الاعداد المنهجي للفلسفة موجز تماماً بالصيغة المشهورة الموجودة في مقدمة: Principes de la philosophie du droit: «Was vernünftig ist (مما هو عقلي) das ist wirklich (وهو فعلي) und was wirklich ist (وما هو فعلي) das ist vernünftig (هو عقلي) ».

ولعبارة Wirklich هنا مدلول خاص جداً حاولنا أن نرده بالفرنسية إلى كلمة «فعلي». والفعلي ليس الواقعي بمعنى واقع معطى هو موضوع مجرد

تحقق تجريبي، وإنما هو نتيجة مسار: وهذا المعنى هو الذي يبرزه هيغل مثلاً في ملحق الفقرة 156 [النص 1][1] من Principes. وهذا المسار هو المسار الذي يتكوّن الفكر عبره، ويتعدد تدريجياً حسب الخطوط الكبرى لوجوده الملموس التي تشكل أيضاً تمفصل النظام.

والحق هو إحدى آونات هذا النظام حيث يحتل فيه مكاناً ضرورياً. ويتألف النظام الذي يمثل النموّ الكامل للفكر من ثلاثة أقسام هي المنطق وفلسفة الطبيعة وفلسفة الفكر. وفلسفة الفكر، التي تقابل في هذا المسار آونة التوفيق من جديد، تعمل هي نفسها في مراحل ثلاث وطرفاها هما الفكر الذاتي (الإناسة Anthropologie، الظاهراتية، علم النفس) والفكر المطلق (الفن، الدين، الفلسفة): والفكر الموضوعي الذي يتموضع بينهما يشكل آونة الحق التي تمثل إذن الشكل الوسيط للفكر. وهذا النظام الموضوعي للحق يعيد، إلى جانب المجال التقليدي الذي يهتم به رجال القانون، تجميع مجالات علم الاخلاق والاقتصاد والسياسة. ويقدم الحق نفسه في شكل دورة عقلية تعمل جدلياً في آونات ثلاث: الحق المجرد (الفقرات 34 -104 من المبادئ) والأخلاقية (الفقرات 105 -141) وال Sittlichkeit (الفقرات 142 -360): وهذا الشكل الثالث والأخير هو الذي سنعمد إلى دراسته.

ماذا يمثل هذا المفهوم لـ Sittlichkeit، كآونة لحق هو نفسه آونة الفلسفة كلها؟ إنه يعبّر، بالنسبة إلى هيغل، عن الشكل المنجز للحق، شكل يجمع ويوحّد جميع مظاهر «الحق المجرد» و«الأخلاقية» التي

---

(1) إن الاشارات الي بين قوسين معكوفين تحل إلى النصوص، تراجع، في ما يلي، الصفحة 90 من النص الأصلي وما يليها (إثبات النصوص).

بانت، بأشكال موقتة وغير مكتملة، في تحقيقهما السابقين، لقد قصد هيغل، بشكل خاص، عبر مفهوم الـ Sittlichkeit، تجاوز تعارض الموضوعي والذاتي، كما يقول ذلك في ملحق الفقرة 4 من Principes: «الـ Sittlichkeit هي وحدة الخير الذاتي والموضوعي الموجودة في الذات ومن أجل الذات. ففيها يتم التوفيق».

لماذا الكلام عن الـ Sittlichkeit بدلاً من البحث عما يوازي في الفرنسية هذا التعبير الألماني؟ لأن أياً من الحلول التي طرحت في هذا المجال ليست مرضية لاعطاء المدلول الخاص الذي أضفاه هيغل على هذا التعبير. إنه مؤلف إنطلاقاً من الموصوف Sitte (وجمعه Sitten) الذي يعطي أيضاً النعت Sittlich وSitte تعني التقليد والعادات بمعنى مظهر حياة جماعية يجمع الافراد في انتمائهم المشترك لنظام واحد للوجود والتمثيل. وبهذا المعنى فإن Sittlichkeit تدل على ما هو«ماض في التقاليد». وهذا المفهوم يعبّر عن نمط حياة مشتركة، ولذلك ليس له علاقة مباشرة بمعنوية أو علم أخلاق يمكنهما، وحتى عليهما، أن يكونا موضوع تأمل خارج ظروف وجود جماعي. ويشدد هيغل على ذلك في مقدمته لكتابه Principes «ان التعبيرين Moralität Sittlichkeit المعتبرين عادة كمرادفين يؤخذان هنا بمعنى مختلف جوهرياً» (الفقرة 33). ولا تملك اللغة الفرنسية أي تعبير مستعمل يسمح ببيان هذا الفارق الدقيق: ولذلك احتفظنا، في معظم الحالات، بهذه الصيغة الأصيلة لهيغل لأنها تميّز بطريقة جوهرية تفكيره في الحق. وبهذه المناسبة سوف نحاول التعبير عنها أيضاً بتعبيري «اجتماعية Socialité» أو «علم أخلاق اجتماعي éthique sociale»، اللذين يقتربان من هذا المدلول.

انطلاقاً من هذه الاعتبارات، لنتطرق إلى قراءة أول نص: الفقرتان 151

و156 [النص رقم Principes [I. «في التطابق العادي مع الواقع الفعلي للافراد، يظهر العنصر الذي نسميه Sittlich الطريقة العامة لعمل هؤلاء كتقليد (als Sitte)». وهذا يعني أن الـ Sittlichkeit هي عنصر الحق الذي يخصب تماماً مسلك الأفراد بحيث يعمل كنظام عادي أو تقليدي، أي كطبيعة ثانية على أساس استعمال أو Sitte. وهذه الفكرة عينها هي التي حددها هيغل بدقة في بداية ملحق الفقرة 151: «وكما أن للطبيعة قوانينها، فإن الحيوان والأشجار والشمس تنفذ هي أيضاً قانونها، فالتقليد (Sitte) مصدره روح الحرية». فما هو القانون الطبيعي في عالم الضرورة ينفذه عالم الروح الحر في استعماله على أنه Sitte: إن الأمر يتعلق تماماً «بطبيعة» أخرى تأخذ مكان الطبيعة الفورية أو الخارجية، وتعطي حياة الروح إطارها الموضوعي النوعي، بمقدار ما تجري هذه الحياة في عالم ينتمي إليها بشكل خاص وتكون نتاج نشاطها، وهكذا تتعارض مع عالم الضرورة كعالم للحرية. إنها «الروح كعالم حي وحاضر».

وتنفذ الروح الموضوعية إلى واقع فعلي لأنها أعطت نفسها بشكل ملموس عالماً في حركة هي أيضاً حركة نموها العقلي. وجهتا نظر حول هذا الواقع ممكنتان: الأولى هي وجهة نظر المفهوم الذي يعرض محتوى الحق استناداً إلى هذا التكوّن الروحي. والثانية هي وجهة نظر الافراد الذين يساهمون في هذا المسار الاجمالي الذي ينساقون معه كحوادث خاصة. وتظهر وجهة النظر الثانية، بالنسبة إلى الأولى، على أنها غير مكتملة وكيفية: ينقصها ما هو عقلي فعلياً في الحق، وما يدين الحق له بطابعه الشمولي. وجهة النظر هذه «حيث الروحانية غائبة... ليس بإمكانها أبداً الوصول إلا إلى تجمع عناصر مركبة»، في حين أن مسار الحق، على العكس، يرتكز على حركة استيعاب تدمج الفرد، بشكل تام، في انتظام الـ

Sittlichkeit «بحيث أن هذه الروحية تصبح فيه عادة»، أي نمط وجود ليس نتيجة اختيار فردي وذاتي ومحتمل: ولكنه «مرّ بالتقاليد» ويملك في انتظامه الخاص شروط تنظيمه وعمله.

فالـ Sittlichkeit هي إذن نهاية مسار الحق كله. إنها نفسها مسار تتتابع فيه جدلياً ثلاث آونات: عائلة ومجتمع مدني ودولة. وقبل التطرق، بطريقة أكثر تفصيلاً، إلى درس هاتين الآونتين الأخيرتين، لنا بضعة كلمات حول العائلة التي كُرّست لها الفقرتان 151 و158 من Principes. إنها تمثل الـ Sittlichkeit في شكله الفوري والغريزي، كما تكوّنت عفوياً على قاعدة إحساس ما (الفقرة 158): وهذا الشعور يجمع أعضاء العائلة في نوع من المجتمع الطبيعي برباط تضامن فعلي أولي ونزق. فبماذا يتعلق هذا التضامن الغريزي بالروح التي تنعش كل مسار الـ Sittlichkeit؟ بكونها تؤمن اندماجاً كاملاً للفرد بهذا البرعم لمجتمع تشكله العائلة التي يرفض فيها وجوداً مستقلاً، وينضم إليها «لا بصفة شخص من أجل ذاته وإنما بصفة عضو» (الفقرة 158). فالعائلة تشكل إذن مجموعاً منظماً يسبق نظامه الوجود الخاص للافراد ويحدده. وهذا التنظيم مؤسس على علاقة ثنائية بدائية، علاقة الرجل بالمرأة اللذين سبق أن تمشرك دوراهما بشكل كامل وأصبحا قاصرين عليهما ومكملين (الفقرة 166): فالعائلة تجمع بين روح سلبية مستبطنة تماماً، وبين روح فاعلة تتحول، على العكس، إلى الخارج، وهذا التفاضل الملموس هو الذي يعطي محتواه للانتظام الجماعي المنفّذ على هذا النحو. وهذا الانتظام يتم كل كمونه في الطفل وفي تثقيفه (الفقرة 175)، هذا الطفل الذي يمثل أيضاً آونة «ذوبان» العائلة. فتربية الاولاد تعني إعطاءهم الوسائل ليعيشوا، خارج العائلة، وجوداً راشداً أو في ظروف أخرى هي ظروف المجتمع المدني والدولة التي

ستتكلم عنها. وعندها «يجب على الآونات التي ما تزال مرتبطة في وحدة العائلة... كفكرة ما تزال أيضاً في مفهومها، أن تتحرر بموجب هذا المفهوم وأن تنفذ إلى الواقع المستقل» (الفقرة 181).

المجتمع المدني

آونة الفارق

ليست العائلة شكلاً اجتماعياً ثابتاً ومنطوياً ومغلقاً على نفسه، وإنما تنمو إنطلاقاً من تناقضاتها الخاصة حتى آونة ذوبانها (Auflôsung): وإذ ذاك فإن ما كان فيها متحداً ينفصل عن بعضه، وفي آونة هذا الانفصال يذوب هذا المجموع الطبيعي الفوري. وهكذا، وكما سبق أن رأينا، على الولد أن «يخرج» من العائلة، وأن يعيش خارجها وجوداً مستقلاً ليصبح كائناً كاملاً. والمجتمع المدني، في آونة ظهوره واتخاذه مكاناً، سبق أن احتلته العائلة في السابق في نمو أشكال الـ Sittlichkeit المتتالية، يمثل في النمو الاجمالي للمسار الآونة الوسيطة للانفصال والانشطار. وهذا ما تعبّر عنه الفقرة 181 التي تصف انتقال العائلة إلى المجتمع المدني: «على الآونات التي ما زالت مرتبطة بالعائلة.. أن تنفذ إلى الواقع المستقل: أي مرحلة الفارق». وقد استعيدت هذه الصيغة في مستهل ملحق الفقرة 182 [النص رقم 2]: «المجتمع المدني البورجوازي هو الفارق الذي يقيم بين العائلة وبين الدولة»، أي بين الآونتين الأولى والأخيرة أي الأوّلي والنهائي لمسار الـ Sittlichkeit.

وهكذا فإن حركة المفهوم، التي تخرج المجتمع المدني من العائلة، تقدم في المجتمع المدني، في حالة منفصلة، وفي عنصر الفارق، ما كان متحداً بالعائلة: أي أن الأفراد، في هذا الشكل الجديد لوجودهم الاجتماعي، يصبحون، واقعياً، أفراداً، وهكذا، وهم مستقلون ومعزولون، يتخذون من أنفسهم غاية لنشاطهم. وبصفتهم أعضاء في المجتمع المدني «يكونون أشخاصاً خاصين وغايتهم مصلحتهم الخاصة» (الفقرة 187)، وهذا الهدف هو، منذ ذلك الحين، «هدف أناني». (الفقرة 183) [النص رقم 2].

والمجتمع المدني، في نمو أشكاله الاجتماعية، يتطابق إذن مع الآونة السلبية للانشطار، أي مع ما يسميه هيغل أيضاً إنعكاساً، بالمعنى الأول لهذا التعبير، يدل على الاستبطان، على التقسيم، لحاجة في العلاقة التي تعيدها إلى صورتها في مرآة: ولذلك يميّز هيغل المجتمع المدني في نهاية الفقرة 183، بأنه «حالة الادراك»، وليس حالة العقل. فالادراك هو، في الواقع، بالنسبة إلى هيغل، الملكة السلبية بالامتياز، إنه الذكاء الذي يفاضل بالتحليل، ويطرح، في حالة منفصلة، ما كان يقدم نفسه فوراً على انه متحد: «إن نشاط التقسيم (Tâtigkeit des Scheidens) هو قوة الادراك وعمله، والقدرة المذهلة أكثر من غيرها والأعظم من غيرها، أو بالأحرى من القدرة المطلقة»، إنها الفكرة التي يبسطها هيغل في القسم الثاني كله من Préface de la phénoménologie de l'Esprit: إن نشاط الادراك هو محلل بشكل جوهري: ما تم تحليله هنا هو المجموع الطبيعي للعائلة. إنها مقسمة في عناصرها أي الأفراد. وهؤلاء هم إذن معزولون الواحد عن الآخر، في حين إنهم كانوا في السابق مختلطين أو ذائبين في التجمع العاطفي والغريزي الذي كان يحقق فوراً تماسك مصالحهم الخاصة.

وكما سنرى فيما بعد فإن المفهوم الهيغلي للمجتمع المدني مسيطر عليه من قبل هذه الفئة من الخارجانية: العلاقات التي تميّزه هي علاقات خارجانية تقوم بين عناصر، أي الأفراد هنا الذين يطرحون أنفسهم كمستقلين أو مختلفين، قبل الدخول في علاقة فيما بينهم. وهذه الفكرة معبّر عنها تماماً في الفقرة 523 من L'Encyclopédie وتتطابق مع مقاطع فلسفة الحق التي نقوم بتفسيرها: «إنه النظام الذرّوي [1]. فالمادة تغدو هكذا علاقة عامة ووسيطة بين حدين مستقلين وبين منافعهما الخاصة».

ولكن هل إن علاقة كهذه ما تزال «جوهرية»؟ إن الوحدة الجوهرية لل Sittlichkeit، حسب الفقرتين 151 و156 [النص رقم 1]، اللتين سبق التعليق عليهما، هي علاقة مدمجة لا يمكن إرجاعها إلى تجميع عناصر خارجية مبنية إنطلاقاً من عناصر محولة إلى ذرات. هنا تظهر صعوبة في إثبات هيغل: إنطلاقاً من السمات العامة التي نعت بها المجتمع المدني، نفهم تماماً انه الآونة السلبية لل Sittlichkeit. ولكن ما لا تفهمه أن يكون، بصفته السلبية الغادية هذه، ما زال بالامكان اعتباره كشكل من الاجتماعية، في حين يبدو أنه تخلى عن الخاصية الاساسية التي تعطي الاجتماعية محتوى جوهرياً متحداً ومندمجاً في مجموع وحَسَبَ ملحق الفقرة 181، «للشمولية هنا، كنقطة انطلاق، استقلال الخاصية، ومن جهة النظر هذه يبدو التحديد من قبل ال Sittlichkeit ضائعاً». يوجد هنا تناقض نعتي تماماً للمفهوم الهيغلي: إن المجتمع، في وجوده في «المجتمع» بحد ذاته (كما يدل على ذلك اسمه «مجتمع مدني»)، هو أكثر تعرضاً للخطر.

(1) ـ ذرّوي: متعلق بمذهب الذرة Atomistique.

والحال أن هذا الطابع السلبي هو الذي، بالضبط، يضفي على المجتمع المدني، في وضعه كوسيط، قيمة وساطته في النمو الأجمالي لل Sittlichkeit: التي يجب أولاً أن تقدم نفسها في مجموعها الفوري، أي العائلة، ومن ثم أن تكون هذه العائلة قد تفككت ـ إنها آونة الفارق ـ لكي تعود أخيراً، مع الدولة، إلى الوحدة في شكل لا تعود فيه هذه الوحدة في ذاتها وحسب، وإنما تكون قد نمت بشكل ملموس وتام. وهكذا على المجتمع أن يقيم بين العائلة وبين الدولة كي يصبح الانتقال، أي عودة الواحد إلى الآخر، ممكناً. إلا أن ذلك يعني أيضاً أنه، في ظروف خاصة جداً تحدد نوع المجتمع كآونة للفارق، يستمر طابع الاجتماعية في الوجود أن يبقى مع ذلك: أي على المجتمع المدني أن يقيم، بين العناصر التي تكوّنه ـ الافراد ـ نوعاً من الوحدة وإن بقيت وحدة خارجية. إن المسألة الجوهرية التي سوف تطرحها إذن النظرية الهيغلية للمجتمع المدني هي فهم النموذج الخاص جداً للتضامن وتعيين نوعه، هذا التضامن الذي يربط أعضاءه بعضهم ببعضهم الآخر، في حين أنهم يميلون إلى الانفصال بأن يتبع كل واحد منهم مصلحته الخاصة التي يبدو أنها تستدعي تعارضهم فيما بينهم وبالتالي منعهم من تشكيل مجتمع مشترك، أي جماعة فعلية.

تناقض المجتمع المدني

المجتمع المدني، كالعائلة، هو، بالنسبة إلى هيغل، شكل متناقض مما يعني، ببساطة، أن الـ Sittlichkeit لمّا توحد في شكل تام تماماً أو واقعي: ولذلك يجب أن يتوصل إلى تحديدها النهائي، إلى قصدها الذي هو الدولة. وقد عرض هذا التناقض في الفقرة 182 [النص رقم 2] التي تميّز

في المجتمع المدني بين «مبدأين» تم عرض سماتهما.

فمن جهة أولى يتكون المجتمع المدني انطلاقاً من مبدأ خاصية ممثل في الافراد الذين هم أعضاء فيه، والمنظور إليهم عبر السمات المميزة التي تفاضل فيما بينهم: إنهم، حرفياً، «الخاصون». والخاص هو «الشخص الملموس الذي هو بالنسبة إلى ذاته غايته الخاصة»، أي أنه يعتبر نفسه غاية وحيدة لنشاطه. ويتحدد وجوده «بمجموع حاجات». فنحن هنا أمام فرد خاص يحدد مسلكه من قبل مصلحته الخاصة على أنه «مزيج من الضرورة الطبيعية والقرار الكيفي»: أي أن الخاص عليه أن يسعى بنفسه، وعنده وهم الاختيار، وراء الوسائل التي تبدو له الأكثر فعالية لإرواء حاجته التي، إنطلاقاً منها، يحدد نفسه أو يعترف بأن استقلاله هو له سواء أكان واقعياً أو ظاهرياً.

والفرد الذي يصفه هيغل هنا هو الموضوع الاقتصادي، حسب المفهوم الذي تم بسطه في صدده تدريجياً في القرنين السابع عشر والثامن عشر، في إنكلترا بشكل رئيسي، عبر نظريات «الفردانية المِلكية» [1]، باستعادة تعبير المؤرخ ماكفرسن [2] Mac-Pherson: أي المالك الفردي الذي يحدد ذاته بهذه النزعة إلى الدفاع عن الملك الذي يخصه والذي يتماثل به لأن حيازته له أو الاحتفاظ به هما ضروريان لتكوينه الخاص، لتكوينه «كخاص». وهذه الحيازة الحاصرة هي التي تجعل منه عضواً في

(1) ـ الفردانية الملكية: النزعة إلى التفكير بالذات وحدها في ما يتعلق بالملكية والحيازة: individualisme possessif.

(2) يمكن قراءة المؤلف الاتباعي La théorie politique de l'individualisme de Hobbes à Locke (Oxford University Press, 1962, trad. franç. Gallimard, 1971).

المجتمع المدني: بصفته عضواً أو مواطناً في الدولة، سيكون موضوعاً سياسياً، مما هو، بالنسبة إلى هيغل، شيء مختلف تماماً.

على أن مبدأ الخاصية، في المجتمع المدني، يجتمع بمبدأ آخر يفرض، على العكس، شكلاً شمولية ما، وكما تفسر ذلك تتمة الفقرة 182 [النص رقم 2]، الوجود الخاص للفرد الذي يطرح ذاته في أول الأمر في نفسه، «هو بجوهره في علاقة بخاصية أخرى من النوع عينه، علاقة يجعل فيها كل واحد نفسه معترفاً به ويرضي ذاته بفضل الآخر». وفي هذه العلاقة التي هي في أول الأمر اقتصادية بشكل حصري، يلعب الشمولي، أي تمثيل المجتمع المعتبر ككل، دور الوساطة، أي يتدخل كوسيط وكوسيلة: والأفراد الخاصون، في إطار المجتمع المدني، يقيمون علاقات عمل وتبادل، ويصبحون إذاً أعضاء في جماعة. وعبر هذا الانتماء يسعون إلى إرضاء مصلحتهم الخاصة، فليس لديهم وسيلة للتصرف بخلاف ذلك. وهكذا فإن المجتمع المدني، مع انه متوافق مع آونة الفارق والانفصال التي تفترض تفرّق الافراد وتسمّرهم في الفردية الحاصرة لحاجتهم الخاصة، يبقى «مجتمعاً»، أي انه يحافظ بين الأفراد على علاقة اجتماعية تحدد وجودهم سنداً إلى معايير جماعية. مبدأ المجتمع المدني هو إذاً التقسيم والانفجار والتجمع في آن واحد.

إلا أن تجمع المصالح الخاصة هذا يشكل مجتمعاً أنانياً، حيث الشمولي، أي فكرة الجماعة بمجملها، ليس سوى وسيلة، وهذه الوسيلة هي في خدمة الغايات الخاصة للافراد. ولذلك يعبّر هيغل عن هذا، وقد استعار مفهوم المجتمع المدني من الانكليزي فيرغسون Ferguson مؤلف كتاب Essai sur l'histoire de la société civile (المنشور في لندن في عام 1766)، حسب التقليد الألماني للتعبير الأصيل Civile Society،

بصيغة Gesellschaft، أي حرفياً: «المجتمع البورجوازي». وفي الواقع ان الموضوع الاقتصادي الذي هو عضو في المجتمع المدني،أي «البورجوازي»، هو الفرد الخاص المهتم فقط بسلامة الملك العائد له شخصياً ويتماثل به. كل إنسان يعتبر نفسه في فردية حاصرة من أجل غاية أي نشاط هو «بورجوازي». وقد استند هيغل، لكي يكون مفهوماً، إلى اللغة الفرنسية التي تميّز بوضوح بين «المواطن» و«البورجوازي». والافراد، في المجتمع المدني، جميع الافراد موجودون كبورجوازيين لا كمواطنين.وهذا الرجوع إلى تعبير أجنبي (وقد كتب هيغل: «der Bürger als Bourgeois») هو استثنائي عند هيغل، ويقتضي إذاً الاشارة إليه.

والشمولي، في الدولة التي يعطي مجتمعها المدني صورة مقلوبة إلى حد ما، لا يعود وسيلة ويصبح هدفاً، في حين أن الفرد الخاص لا يعود إلا معتمد عمل لنظامه الاجمالي. «عندما نخلط بين الدولة وبين المجتمع المدني البورجوازي، عندما نوكل الى الدولة السلامة وحماية الملكية وحرية الاشخاص، فإن مصلحة الافراد كأفراد هي التي تشكل عندها الغاية الأخيرة التي من أجلها يجتمع هؤلاء الاشخاص، وبالتالي فإن وجودهم كأعضاء يصبح قراراً في مرتبة مشيئتهم التامة. والحال أن علاقة الدولة بالفرد هي مختلفة تماماً. وبقدر ما هي الدولة الروح الذاتية، فإن الفرد بحد ذاته ليس له موضوعية وحقيقة وSittlichkeit الا بقدر ما هو عضو في الدولة» (ملاحظة الفقرة 258) [النص رقم 11]. إن الخلط بين المجتمع المدني وبين الدولة هو في أساس النظريات التناقضية للمجتمع جميعاً التي تجعله يخضع لرضا الخاصين، وإذن لغاياتهم الفردية.

ومع ذلك، فإن عنصر الشمولية، الذي بدونه لا يصبح المجتمع

المدني حتى «مجتمعاً» وإنما تجميعاً مبعثراً وإتفاقياً وذي مصالح متباعدة وحسب، لا يحتل فيه سوى وضع تابع: وينتج عن ذلك انه غير متعقل كعنصر في ضمير الافراد الذي، على العكس، هو محتل بكامله بالتمثيل الخاص لذاته والفردية الحاصرة لاختياراته. وهذا يعني أن أعضاء المجتمع المدني، أي المواضيع الاقتصادية، ليس لديهم الوسائل لكي يتصوروا الجماعة التي ينتمون اليها بحيث انها تبدو لهم كغاية ممكنة على الأقل، إلا أنهم لا يفكرون فيها إلا عبر الحاجات وجودهم الخاص وصدفه: ومع ذلك فإن مسلكهم محدد بانتمائهم إلى هذا الكل الذي هم ليسوا فيه سوى عناصر.

إن تناقض المجتمع المدني يأخذ هنا، من وجهة نظر هيغل، شكله الأكثر حدَّة: إذ إنه يصبح عندها أيضاً تناقضاً في ضمير الأفراد. وفي الواقع ليست المواضيع الاقتصادية كمعتمدين عميان لمسار يضمهم ويجرهم آلياً في حركته: وفي حين أن العائلة، التي ما تزال قريبة من الطبيعة، تسير، كما سبق أن قلنا، نحو الاحساس والغريزة، فإن المجتمع المدني يسير نحو التمثيل أو الرأي. ويفترض رباط الانانية الغيرية، أو رباط الغيرية الانانية، الذي يقيمه الافراد فيما بينهم في هذا المضمون، رضاهم الذي بامكانهم دائماً رفضه، وسوف نرى أن هذا هو مّا يصنع هشاشة هذا الشكل للاجتماعية. إذن هناك مكان في المجتمع المدني وفي مسلك أعضائه لضمير: إلا أن هذا الضمير ليس سوى ضمير الانعكاس، ضمير «اللمعان»: إنه ضمير غير مكتمل ومستلب تبقى فكرة الشمولي غريبة عنه، ولذلك فإنه يؤول في النهاية إلى لعبة كيفية للآراء يمكن التحكم بها إلى حد ما. والاختيار الحر للافراد، الذين يعتقدون أنهم قرروا ما هو الأفضل بالنسبة إليهم، ليس سوى استقلال وهمي، سوى فعل مرآة، كما يفسره

ملحق الفقرة 181: «إن الخاص، في العلاقة الجديدة التي تدخل من بعد في اللعبة، هو المفروض فيه أن يكون بالنسبة إلى الشيء الأول والحاسم... انني أنا على خطأ بكل بساطة، إذ إنه في حين أنني اعتقد أني أمسك بالخاص بحزم، فإن الشمولي وضرورة التماسك العام هما، رغم كل شيء، الشيء الأولي والجوهري. إنني إذاً، بكل بساطة، في مرحلة الظهور...». وفي الواقع ان هيغل، في حين أنه يقدم الدولة كعالم حرية، يسمي، على العكس، المجتمع المدني عالم ضرورة.إلا أن هذه الضرورة سوف تتوصل، بالضبط، إلى فرض نفسها عبر وهم الحرية.

الدولة الخارجية

سبق أن أشرنا إلى أن المجتمع المدني يقدم صورة معكوسة لما ستكون عليه الدولة: وهذا يعني إذاً أنها «دولة» من قبل. وفي الواقع انها، بالضبط، «دولة خارجية». وهذه الصيغة تعود إلى الفقرتين 157 و183 [النص رقم 2] و 187. ونجد في هذا التعبير فئة الخارجانية التي تقود عمل المجتمع المدني البورجوازي: فالعلاقات التي تقيمها بين أعضائه هي علاقات في خارجانية تفترض وجوداً منفصلاً لافراد مستقلين. والشمولي حاضر من قبل في هذه العلاقة وهو الذي يؤمن فيها التماسك في مرحلة أخيرة: إلا أنه يحتل فيها وضعية تابعة، على الأقل في عمله الظاهر، ولذلك يأخذ فيها شكلاً لا يتمُ بعد بشكل كامل، كما سيكون عليه في الدولة الأصيلة وحسب، عندما تكون الدولة قد تجردت بشكل تام من عنصر الخارجانية هذا.

وهذا يعني أن فكرة الدولة تعمل، من قبل، في المجتمع المدني، وإن كان ذلك في شكل بقي غير واع في قسم كبير منه. ولكي تنمو هذه

الفكرة وتصبح فعلية، يجب أن تمر بتناقضات هذه «الدولة الخارجية» التي هي المجتمع المدني: مما يعني أن على الدولة نفسها «الخروج» من المجتمع المدني ومن نموها المتأصل، كما يفسر هيغل ذلك في الفقرة 256. وعندما يتم هذا التحول، تعود العلاقة بين المجتمع المدني وبين الدولة: فيتبين انه، رغم أن المجتمع المدني يأتي قبل الدولة في تتابع أشكال الاجتماعية، فإن المجتمع المدني، مع ذلك، يجد في الدولة دعمه وأساسه، أي هدفه أيضاً الذي هو قاعدته الفعلية، وبذلك يتصرف بشكل مثالي. وبهذا المعنى «يخرج» المجتمع المدني نفسه من الدولة وهو بالنسبة اليها ليس سوى عرض غير مكتمل و«خارجي»: ولذلك، وبمقتضى ملحق الفقرة 182 [النص رقم 2]، «بصفته فارقاً فإنه يفترض الدولة». ونجد هنا صدى لاهتمامات هيغل الشاب، كما ظهرت أول الأمر في برن، بعد خروجه من مؤتمر توبنغن Tübingen: إن انفصال الانسان الخاص، أي الموضوع الاقتصادي عضو المجتمع المدني، عن الانسان العمومي، أي المواطن السياسي في خدمة الدولة، كان مجهولاً من قبل العصور القديمة، وهذا الانشطار هو، على العكس، مميّز للعالم العصري.

وليس لاستبطان المجتمع المدني بالنسبة إلى الدولة سوى مدلول منطقي إذن، في رئاية perspective نمو مسار «عليه» المرور بعدد معين من المراحل الوسيطة ومن الوساطات، قبل أن يتوصل إلى غايته. إلا أنه ليس استبطاناً بالمعنى الزمني أو التاريخي لهذا التعبير. وهذا ما كان يبرره هيغل في مقدمة Principes de la philosophie du droit، على الشكل التالي: «إذا كانت الآونات التيّ نتيجتها شكل محدد تسبق، بكونها تحديدات مفهومية، هذه النتيجة في النمو العلمي للفكرة، فليس الأمر كذلك في سير الزمن حيث، باعتبارها صوراً ملموسة، ليست سابقة له» (ملاحظة الفقرة

32، يراجع الملحق أيضاً)، من الممكن إذاً أن يكون هناك تماماً ميلان بين العرض العقلي لفكرة الـ Sittlichkeit وعرضها التجريبي أو التاريخي.

وهذا الميلان يفسر كون المجتمع المدني، الذي لم يزل بعد سوى دولة خارجية، بامكانه أن يكون ممتزجاً بالدولة التي لا تظهر كدولة الا في الآونة التي يتم فيها التغلب على هذه الخارجانية: من هنا خطأ منظّري الحق الذين اعتقدوا انهم عرضوا قوانين المجتمع في مجمله، في حين انهم لم يفعلوا سوى تفكيك إواليات المجتمع المدني. «عندما نتمثل الدولة كوحدة أشخاص متميزين، كوحدة ليست، في الواقع، سوى مجرد تجمع، فإننا ندل فقط على التحديد الذي يعرّف بالمجتمع المدني البورجوازي. كثير من أساتذة القانون السياسي في العصر الحديث قد توقف هنا، في مفهومه للدولة» (ملحق الفقرة 182) [النص رقم 2]. هؤلاء المنظرون الذين خلطوا بين التقديم العقلي للمفهوم وبين ظهوره الخارجي، أي مجرد «انعكاسه»، بقوا على هذا النحو، حتى دون أن يدركوا هذا المفهوم، عند مفهوم «الدولة الخارجية» الذي ليس سوى مجرد جمع مرتكز على مشيئة الأفراد، وحتى دون أن يدركوا أنهم يزوّرون هكذا المفهوم الأصيل للدولة، من وجهة النظر الذي بموجبها تأخذ العلاقة بين الفرد والجماعة شكلاً معكوساً تماماً للشكل الذي تتلقاه في المجتمع المدني.

هذا السبب يفسر لماذا ليس بامكاننا أن نترجم، حرفياً صيغة Bürgerliche Gesellschaft التي يستعملها هيغل للتعبير عن مفهوم المجتمع المدني. وفي الواقع ان تعبير «Société bourgoise» أخذ في الاستعمال، بعد ماركس، مدلولاً تاريخياً بشكل جوهري، ويصلح للتدليل على الشكل المميز للمجتمع في حقبة معينة، هي حقبة فيها البورجوازية

طبقة مسيطرة. في حين أنه، بالنسبة إلى هيغل، يظهر أي مجتمع، مهما كانت الحقبة التي ينتمي اليها، في مستوى معين من التكوّن، يتطابق مع «آونة الفرق»، كمجتمع مدني بورجوازي. رب عائلة أو بورجوازي أو مواطن: هذه المميزات لا تتتابع في جريان نمو تجريبي، وإنما تتزامن بالضرورة في كل فرد بكونه عضواً في مجتمع أياً كان هذا المجتمع؟ وبالضبط هو «بورجوازي» بمقدار ما تبقى وجهة نظره حول مجموع الجماعة وجهة نظر المجتمع المدني، أي وجهة نظر خارجية، أي الدولة الخارجية.

نظام الحاجات

يُدخل المجتمع المدني إذن الفارق في الوجود البشري الذي يجزّئ وحدته المباشرة ليتيح له إظهار نفسه. ونقطة انطلاق عملية التقسيم هذه هي الحاجة. فالمجتمع المدني يأخذ، في أول الأمر، الفرد ككائن حاجة، وتكمن المصلحة الخاصة التي تحدد أولياً هذه الحاجة في إرضائها. «ليس للروح واقعها الفعلي إلا لأنها تنقسم في ذاتها، لأنها، في الحاجات الطبيعية وفي الارتباط بهذه الضرورة الخارجية، تعطي ذاتها هذا الحد، هذا الطابع المتناهي، ولأنها، بالضبط تماماً، تندمج فيه وتتطابق معه وتسيطر عليه وتكتسب بذلك وجودها». (ملاحظة في الفقرة 187). وتحقق الروح ذاتها عبر الحاجة التي تسيطر عليها بادخال «ارتباط» فيها: فتأخذ عندها شكل «نظام» حاجات، شكل نظام جهاز يعرض ضرورته علم نوعي هو الاقتصاد السياسي[1].

(1) وبشكل أدق يتكلم هيغل عن «اقتصاد الدولة» (Staatsockonomie).

وهذا يعني أن فكرة الـ Sittlichkeit، كما تتجسد في المجتمع المدني، تنتزع الحاجة من طابعها الطبيعي المباشر لتُدخل فيها، بإدماجها في نظام تتلقى فيه طابعها الشمولي والموضوعي، عنصراً روحياً يغير فيها مدلولها. وهذا ما يفسره هيغل في الفقرة 194 [النص رقم 4]: «بقدر ما تكون الحاجة الروحية إلى التمثيل، في الحاجة الاجتماعية كصلة بين الحاجة الفورية أو الطبيعية وبين الحاجة الروحية إلى التمثيل، هي الشمولية وتصبح إذن متفوقة، بقدر ما يوجد، في الآونة الاجتماعية، الجانب المحرر الذي تكون فيه الضرورة للطبيعية العنيفة للحاجة مخفية»، وتصبح الحاجة الآن منذ أن تأخذ مكانها في هذا النظام، أي منذ أن تغدو مشركة، وحرة بمعنى أنها لا تعود مرتبطة بالاكراهات الطبيعية فقط. ولذلك فإن هيغل، في الملاحظة التي تلي، وكما سبق أن فعل في ملاحظته في الفقرة 187، يهزّئ بأوهام دولة الطبيعة ـ ان التلميح إلى روسو هو شفاف هنا ـ التي تقدم الدولة على أنها دولة حرية: «والحال أن الطبيعة لا تؤمن، بشكل محتمل إذا أرادت ذلك، سوى إرضاء مباشر للحاجة. إنها عاجزة عن أن تتوسط، أي أن تدخل فيها هذا العنصر الشمولي، هذا الانعكاس الذي يجعل منها حاجة بشرية بالضبط.

كيف يعكس المجتمع، المدني الحاجة لانتزاعها من تحديدها الطبيعي البحت؟ بتحويلها إلى «حاجة صادرة عن التمثيل». وعندها، واستناداً إلى الفقرة 194 [النص رقم 4] دائماً، «تكون الضرورة الطبيعية العنيفة للحاجات مخيفة، ويعود الانسان إلى رأيه (Meinung) الذي هو هنا رأي شمولي، والى ضرورة غير موجودة إلا في واقعه؛ وبدلاً من أن يرد مسلكه إلى احتمال خارجي وحسب، يرجعه إلى احتمال داخلي، إلى كيفية اختياره». ولا تعود الحاجة الممشركة معطاة في خاصيتها

وحسب، وإنما منظمة وممثلة: بين ظهورها والارتواء منها تتدخل وساطة هي وساطة عليها أن تحتل مكاناً فيه لكي توجد كحاجة. وهذا يعني أن هذه الحاجة، حتى في أشكالها الأكثر طبيعية في الظاهر (حاجة غذائية أو جنسية)، هي أيضاً نتاج اصطناعي لثقافة يفصلها دائماً أكثر فأكثر عن الطبيعة: حسب مفهوم سبق لافلاطون أن عرضه في الكتاب الثاني من الجمهورية La République (372 وما يلي)، ويبدو أن هيغل استند اليه، فإن قوامها في هذه «التكملة Supplément» المضافة إلى الطبيعة، دائماً في زيادة عن الالتماسات الفورية، وتصبح عندها سعياً وراء الترف والافراط، أو ما يسميه الانكليزي «الرفاهية» (وقد ألمح إلى ذلك هيغل نفسه)، وهي مفاهيم ليس لها معنى إلا في مضمون وجود ممشرك، ومشوه بطريقة ما إذن.

والحاجة موجودة اجتماعياً منذ أن تم «التعرف اليها»، كما يفسر هيغل ذلك في الفقرة 192 [النص رقم 4]: أي أنها لم تعد حاجتي أنا وحسب، كما تظهر لو لم أكن سوى كائن طبيعي. إلا أنها تقدم لي أو تتمثل لي عبر نظام إجمالي يضفي عليها شرعيتها، بتطابقها مع معيار عام يصبح الشرط المسبق لتفريدها. وفي الواقع، كما يفسر ذلك هيغل في الفقرة 193 [النص رقم 4]، فإن الرغبة في التمييز ذاتها محددة اجتماعياً، إذ إنها تفرض أيضاً الاستناد إلى الامتثال لهذا الرأي المشترك الذي يعطيها مكاناً في نظامه الاجمالي للتمثيل ويتيح لها أن تتفاضل. والأصيل، دون أن يعرف ذلك، يخضع هو أيضاً لمعيار ما.

فنظام الحاجات هو إذاً نظام تمثيل الحاجات أيضاً. فبفضل وسيطه تقام صلة بين الأفراد الذين لا يعودون موجودين ككيانات معزولة ومستقلة وإنما كأعضاء في المجتمع المدني. وتفترض الحاجة، منذ الآونة التي

تصبح فيها معترفاً بها اجتماعياً ومعترفاً بشرعيتها إلى حد ما، علاقة متبادلة بين الافراد: فلا تعود حاجاتهم حاجات خاصة وحسب، وإنما ينعكس بعضها على بعضها الآخر، وهذه الرابطة هي التي تضفي عليها ضرورتها مدلولاً شمولياً. وهكذا، وكما يفسر هيغل في ملحق الفقرة 184: «إن الخاصية والشمولية، مع أنهما غير مجتمعتين في المجتمع المدني، تبقيان ملتزمتين برباط وتجهيز متبادلين. ومع أنهما تبدوان أنهما تفعلان ما هو معاكس للآخر بالضبط وتعتقدان أنه ليس باستطاعتهما أن تكونا الا بالحفاظ على مسافة هامة الواحدة عن الأخرى، فإن كلاً منهما، مع ذلك، هو شرط للآخر». والفرد، بانتمائه إلى المجتمع المدني، «يعكس» حاجة الآخرين جميعاً.

وينتج عن ذلك أن الحاجة لا يمكن أن تكون مشبعة فوراً، بطريقة طبيعية فقط، إنها تلتمس وساطة العمل باعتبارها حاجة اجتماعية. وهذه الوساطة، كما سنرى، هي التي تميز بشكل خاص انتظام المجتمع المدني، باعتبار أن هذا الانتظام يقيم نفسه بديلاً عن انتظام الطبيعة لتحديد مسلك الافراد بحسب قانونه الخاص الذي هو قانون العمل: وقانون العائلة كان، على العكس، قانون الغريزة. وهذا العمل، كالحاجة التي يتيح إرواءها، هو عمل اجتماعي: يدخل الفرد، عن طريق وسيطه، نظام علاقات متبادلة يجمعه بأعضاء المجتمع المدني الآخرين، في تتبع هدف مشترك هو إشباع هذه الحاجة الاجتماعية التي لم تعد حاجة فردية وحسب. إن العمل الذي يقوم به الفرد من أجل نفسه، ومن أجل منفعته الخاصة، هو أيضاً معد تماماً لارواء حاجة الآخرين. وبالتبادل، لا يتوصل الفرد إلى إرضاء نفسه إلا بواسطة عمل الآخرين.

وهكذا، وبالعمل الذي ينفذه من أجل نفسه في أول الأمر، يندمج

الموضوع الاقتصادي في نظام شمولي للتحديدات يضفي على نشاطه الشخصي مدلولاً اجتماعياً إجمالياً، أكان واعياً لذلك أم لا. وهذا النظام هو الذي يصف الاقتصاد السياسي ويستخرج منه القوانين النوعية ـ كما يعرض علم الفلك من جانبه قوانين النظام الشمسي ـ إنطلاقاً من مفهوم تقسيم العمل.

تقسيم العمل

تحرر مشركة الحاجة هذه الحاجة من تحديدها الطبيعي، وتضعها في، الوقت عينه، في علاقة بما هو موجود من كيفي في التمثيلات الفردية («اعرف تماماً ما احتاجه»)، وإنما من أجل إخضاعه لنموذج آخر من الاكراه هو إكراه نظامه، كما يفسر ذلك ملحق الفقرة 189 [النص رقم 3]، «كل هذا الازدحام للكيفي يولد مع ذلك، إنطلاقاً من ذاته، تحديدات شمولية: هذا الانتشار الظاهري وهذا الغياب للفكرة الموجهة ملتزمان بضرورة تدخل اللعبة عفوياً»، وهذه الضرورة «تقدم تشابهاً مع النظام الكوكبي يبيّن دائماً للرؤية آونات شاذة، إلا أننا نستطيع مع ذلك معرفة قوانينها». إن الافراد إذن، وبدون علمهم، وهم يعتقدون تتبع غايات خاصة بهم، يخضعون لتحريضات ويقومون بوظائف تتجاوب مع إكراهات انتظام إجمالي ويتجاوزون حدود وجودهم الفردي.

إن تغيير وجه النشاط الفردي هذا يتطابق مع ما يعبّر عنه هيغل فعلاً عن ذلك، وعلى الأخص في مقدمة دروسه عن فلسفة التاريخ، وهو نص معروف بعنوان La raison dans l'histoire، يتكلم فيه عن «حيلة العقل»: إن مسلك الناس، وهو في الظاهر خاضع للعبة الحرة لغرائزهم الجنسية وميولهم العاطفية، يسوسه في الواقع «حق يعطي نفسه من ذاته»، وبالتالي

دون أن يكونوا واعين له ذاتياً، وهو إذن عقلي في ذاته. إذن يجري كل شيء كما لو أن العقل الشمولي «كان يحتال» على أهواء بشرية خاصة بتحويلها، بدون علمهم، إلى منفعته، وتصبح الغايات الخاصة عندها وسائل في سبيل النمو الاجمالي للروح. ويطبق هذا المفهوم تماماً بشكل خاص على انتظام المجتمع المدني الذي له أيضاً هذه الخاصة المدهشة لقلب خاصية الاعمال الفردية، في تحديدها الاقتصادي، بادخالها في مضمون نظامها الشمولي: إنها تغيّر فيها بشكل كامل مدلولها بفرض طابع موضوعي عليها. وهكذا، واستناداً إلى الفقرة 199، «في هذه التبعية وهذه التبادلية للعمل وإرضاء الحاجات، تتحول الانانية الذاتية إلى المساهمة في إشباع الحاجات لجميع الآخرين، أي إلى وساطة الخاص عن طريق الشمولي باعتباره آونة جدلية، بحيث انه، بقدر ما يحوز كل واحد وينتج ويتمتع من أجل ذاته، ينتج ويحوز عن طريق ذلك من أجل متعة الآخرين جميعاً». إن نشاط الفرد «أناني» من وجهة نظره فقط: فهذا النشاط، باعادة وضعه في المضمون الاجمالي حيث يأخذ مكانه، يصبح نشاطاً اجتماعياً، وبهذه الصفة، يتجه، ضمنياً على الأقل، إلى الشمولي.

نرى إذاً أن الفرد هنا، وعن طريق المجتمع المدني، إذا توصل إلى درجة معينة من الضمير تحرره من إكراهات الطبيعة، فإن هذا الضمير يبقى محدداً تماماً وغير مكتمل أو محدوداً: إن الأمر يتعلق، إذا صح القول، بضمير غير واع، أو بضمير كاذب لأنه يبقى جاهلاً للبواعث العميقة التي توجهه وإنما تتخطى حدوده المتناهية: ولذلك فإنه يظهر نفسه لا في معرفة، وإنما عبر رأي. ولهذا السبب يتمسك هيغل بتمييز حازم بين انتظام المجتمع المدني وبين انتظام الدولة: إن الفرد، بتوصله إلى هذا الشكل الوحيد للاجتماعية التي هي الدولة، يصل إلى حرية أصيلة متوافقة مع

ضمير نام تماماً تجتاز إرادته بموجبه حدوداً فرضها عليه يحسر فيها اختياره الكيفي الخاص، فيتلقى عندها كرامة شمولية.

والفرد، بصفته عضواً في المجتمع المدني، هو عامل تنفيذ من أجل نظام يتجاوزه وحسب. وبمقتضى الفقرة 198 [النص رقم 5] فإن تقسيم العمل، حسب مفهوم قريب من مفهوم سبق أن أعطاه آدم سميث Adam Smith ويبدو أن هيغل يعرف فكره، هو الذي يؤمن وضع هذا النظام في مكانه. إن تعبير «تقسيم» هنا يجب الأخذ به حرفياً: إنه يعبّر مباشرة عن حركة التفاضل التي تميز المجتمع المدني. والعمل هو ممشرك بقدر ما ينقسم بين الفروع المتميزة للنشاط التي هي في علاقة متبادلة داخل هذه المجموعة المتعددة: «ما هو شمولي وموضوعي في العمل يكمن في تجريده، في طابعه المجرد ونتيجته تحديد نوع الوسائل والحاجات، وهذا التحديد هو بقدر الانتاج ويولّد تقسيم الاعمال». ويتوقف العمل إذاً عن أن يكون نشاطاً فردياً حصرياً موجهاً نحو الارضاء المباشر لحاجة خاصة: إلاّ أنه يقوم بوظيفة عامة في إطار الانتظام الاقتصادي المشترك للانتاج.

وإذا كان المجتمع المدني يتخذ المصلحة الخاصة، المعتبرة كفاية في ذاتها، قاعدة له، حسب الباعث الاساسي «للخاص» أو «للبورجوازي» الذي هو عضو فيه، فإنه يحوّل إذاً بشكل كامل هذه المصلحة باخضاعها إلى قوانينه: في هذا بالضبط يمثل فكرة الـ Sittlichkeit؛ بتحقيق الميل الشامل الخاص بالروح. إلا أنه، على هذا المستوى، تبقى حركة التعميم المجزأة هكذا غير واعية ولا تظهر على هذا الشكل لضمير الأفراد وتحول مسلكهم من الخارج: ويخضع هؤلاء، دون أن يعرفوا، للقوانين الموضوعية لنظام الحاجات، كما تخضع الكواكب لقوانين النظام الشمسي: وفي هاتين الحالين يبقى لتعبير «نظام» المدلول عينه.

تقسيم المجتمع المدني إلى حالات (Stände)

رأينا منذ البداية أن وظيفة المجتمع المدني هي وظيفة وساطة بشكل جوهري: بين الفرد المعزول وبين الجماعة المنظور اليها في مجملها والتي تحدد إتجاهاً لنشاطاتها كافة، وتدخل أشكال تجمّع وسيطة وأنواع مجتمعات ثانوية أو «أنظمة خاصة للحاجات» حسب صيغة الفقرة 201 [النص رقم 6]. وتوزيع النشاطات الفردية بين وظائف اجتماعية مميزة هو الذي يسمح بتنظيمها جماعياً.

فالمجتمع المدني إذاً مؤلف من حالات (Stände) بالمعنى الذي نتكلم فيه، مثلاً، عن «الشعب» (غير النبلاء والاكليروس Tiers etat): سوف نرى قريباً أن هذا المفهوم، بالنسبة إلى هيغل، هو مختلف جوهرياً عن مفهوم الطبقة (Klasse) حتى أنه معاكس له. ومن المهم فوق كل شيء، رغم القرابة الاشتقاقية الظاهرة للتعابير الصالحة للدلالة عليها، ألاّ نخلط مفهوم الحالات (Stand) بمفهوم الدولة (Staat) الذي تملك اللغة الالمانية بالنسبة إليه كلمة مختلفة غير موجودة في اللغة الفرنسية: وسنجتهد في أن نحافظ على هذا التمييز بأن نذكر في كل مرة التعبير الالماني (Stand) الذي يتطابق مع «حالة» المجتمع المدني، وان نورد كلمة «حالة» مقابل Stand (بحرف صغير minuscule) وكلمة «دولة» مقابل Staat (بحرف بداية majuscule).

وحسب الملاحظة العائدة للفقرة 200، «فإن العقل الماثل في نظام الحاجات البشرية ونموها هو الذي يمفصل هذا النظام في كل عضوي لفارق»، أي حالات (Stände). وهذه الحالات تتطابق مع وظائف اجتماعية متخصصة تتولاها، في كل مرة، فئة محددة من أفراد تجمعها، كل وظيفة في نظامها: إن الفكرة التي يعبر عنها هيغل قريبة من الفكرة

التي كان أفلاطون قد عرضها في نهاية الكتاب الثالث من الجمهورية، مسوّغاً فكرة تقسيم ثلاثي للمجتمع.

وفي الواقع يميز هيغل أيضاً في المجتمع المدني بين ثلاثة انتظامات للحالات، إلا أنه يعطي هذا التمييز مدلولاً جدلياً بأن ينسب إلى كل من التعابير ما يتيح تعيين الميزات المتعاقبة التي تنتمي إلى آونات مسار. فالحالة الأولى هي إذاً فورية وجوهرية: كما هو مفسر في الفقرة 203، وهذه الحالة تتطابق مع أشكال العمل التي تبقى الأكثر قرباً من الطبيعة. إنها أشكال القرويين الذين يعيشون في الريف في إطار يبقى إطار الوجود العائلي. والحالة الوسيطة التي تصفها الفقرة 204 هي حالة جميع الذين، بأي صفة كانوا، متعهدين أو عمالاً، يكرسون أنفسهم لمهمات الصناعة المدينية بشكل خاص. وأخيراً فإن «الحالة» الثالثة هي، بمقتضى الفقرة 205، حالة موظفي الشمولي، أي مديري الدولة (Staat)، الذين يأخذون مباشرة بالاعتبار المصلحة الجماعية في القيام بمهمتهم التي يحدد هذا الاعتبار غايتها. وحسب هذا الاعتبار تبقى «الحالة» الأولى عندها، بشكل واضح، متسمة بنمط الحياة العائلية، الذي يهيئه ارتباطه لاشكال الحياة الطبيعية كافة، وقد سبق «للحالة» الأخيرة أن انتمت إلى الشكل الوحيد للاجتماعية التي هي الدولة (Staat) كدولة. إذن «فالحالة» الوسيطة لعمال الصناعة هي التي تمثل بشكل خاص المجتمع المدني: فينعكس المجتمع المدني، عن طريق وسيطه، إلى حد ما، داخل ذاته.

ماذا يحدد انتماء فرد إلى «حالة»؟ إنه، بالنسبة إلى هيغل، الذي لا يلجأ هنا إلى تصنيف تجريبي أو تحليلي وحسب للواقع الاجتماعي، نموذج ما للضمير في أول الأمر: فالمجتمع المدني، كما سبق أن اشرنا إلى ذلك، يعمل على أساس الرأي والتمثيل بشكل جوهري. وبموجب

الفقرة 207 [النص رقم 7]، يتمشرك فرد ما منذ أن يعطي لنشاطه مدلولاً شمولياً عن طريق الرأي الذي يكوّنه عن كرامة «حالته»: وهذا التمثيل يتضمن نشاطه في الحدود التي ترسم له من قبل الانتظام الاجمالي لنظام الحاجات، وفي الوقت عينه، يؤمن لهذا النشاط «الاعتراف» الذي يضفيه عليه نظامه الاجتماعي «ووضعه». وعندها يصبح إنسان ما، كما يقول هيغل في ملحق الفقرة 207 [النص رقم 7]، «شيئاً مادياً ما» بقدر ما يغدو هذا النشاط، عن طريق تناوب التمثيل (relais) الذي يكوّنه لنفسه عن نشاطه - ويمكن القول، بتعبير آخر، عن طريق تناوب «مذهبيته» شريطة أن يفهم جيداً أن الأمر يتعلق هنا بمذهبية «بحالة» (stand)، لا بمذهبية طبقة - فيجد هذا النشاط نفسه متأصلاً ومشروعاً. ولا يرتكز تقسيم العمل إذن، حسب هيغل، على تفاضل مادي وتقني صرف للمهام المنتجة وحسب، وإنما أيضاً على توزيع لانماط الوجود والتمثيل التي تناسب كلاً من هذه النشاطات وتضمن له الاعتراف المتبادل عبرها للفرد وللجماعة. وهذه المعرفة هي شرط تضامنهما كما يصفه المجتمع المدني. ونرى أن هيغل هنا يدخل عدداً ما من العناصر سوف يستعيدها علم الاجتماع ويسطها، وان مفهوماً اقتصادياً أكثر من اللازم للواقع الاجتماعي يميل إلى طردها (كإعادة الانتاج مثلاً).

ويدخل المجتمع المدني في علاقة مع الشمولي عن طريق الاعتراف، أي عن طريق ما يسميه هيغل الثقافة (Bildung) أيضاً: وهذه الثقافة هي التي تشكل التمثيل الفردي وتعطي المعلومات عنه وتخضعه للقانون الجماعي، أو على الأقل تجعله ينحني لهذا الخضوع. وفي الواقع، ليست هذه التابعية للفرد الخاص على الصعيد المشترك آلية: إنها تفترض رضا الفرد، وهذا الرضا يتوقف على حكمه الحر الذي يمكن دائماً أن يقوده

إلى الرفض. فلا يكفي إذاً أن يضع المجتمع المدني إوالية موضوعية لضبط المسلك تجرّ الفرد في حركتها، في مكانها: يجب أن يوفر لنفسه وسائل الحصول على إنضمام أعضائه، أي أن يفعل فعله في الآراء بحيث يوجهها في إتجاهه الخاص، والاّ عرّض نفسه لخطر الدخول في نزاع مع ذاته. وهذا يعني أن القوانين الاقتصادية لا تعمل إلا بواسطة هذه الثقافة التي تضمن أن يكون الاعضاء خاضعين لها.

وتأخذ هذه الثقافة في أول الأمر شكل الحق الخاص بالمجتمع المدني: وهذا الحق يؤكد انتماء الفرد إلى «حالة» محددة ويراقب كونه يراعي القواعد. وهذا الحق، عن طريق تشريع مناسب، يحافظ على الفرد في المكان الذي هو مكانه، في الوضع الذي يعود له في النظام الاجمالي للمجتمع المدني. وليس هذا الاكراه الذي يمارسه الحق على الفرد سلبياً أو قامعاً وحسب: ولكن له مدلولاً إيجابياً بقدر ما يؤمن له العودة إلى السلامة التي هي هدف تصرفه «كبورجوازي». على أن هذا الاكراه، من جهة ثانية، ليس فعالاً في الحقيقة، إلا أن يتم القبول به، أي أن يعترف به في محتواه العقلي. وبمقتضى ملحق الفقرة 211، «إن الشمس كما الكواكب تماماً لها أيضاً قوانينها، إلا أنها في ذلك ليست واعية؛ والبرابرة تتحكم بهم الغرائز الجنسية والتقاليد والاحاسيس ولكنهم ليس لهم أي ضمير بالنسبة إليها. إن واقع أن القانون قد وضع (gesetzt) وأصبح معروفاً يسقط كل ما هو محتمل في الاحساس وفي الرأي ويخفيه، وكذلك شكل الانتقام والرحمة والانانية، وهكذا يتوصل الحق إلى تحديده الحقيقي ومجده. إنه يصبح أهلاً للشمولية عن طريق انضباط الادراك وحسب». والحق يفترض الضمير، وبدونه يبقى شكلياً وغير فعال: إنها هنا إشارة التفوق إذ إن هذا الطابع الروحي يرفعه فوق قوانين الطبيعة ذات

التطبيق الآلي؛ إلا أن هذا هو أيضاً سبب للضعف: إذ يكفي أن يسحب الفرد انضمامه الواعي كي يصبح الحق حبراً على ورق، وأن يرمي به إلى مرتبة شمولي موضّع تماماً (objectivé)، أي إلى مرتبة نظام يبقى خارجياً بالنسبة إلى وجود الافراد الخاصين الذين يجهلونه ويبقون غير مبالين به حتى وإن تحمّلوه.

وهذا يبيّن أن التوفيق بين الخاص وبين الشمولي الذي يتجه إليه المجتمع المدني يبقى، في انتظام المجتمع المدني، عابراً وموقتاً: فالغايات التي يجمعها المجتمع المدني تبدو فوراً متفككة وتموضع نفسها كل منها في طرف بعيد عن الآخر. فعليه إذاً أن يلجأ إلى وساطات أخرى للحصول على هذا التماسك المعترف به والمرضي عنه، وأن يحمي نفسه من خطر التفكك الذي يلازمه والذي هو نتيجة تناقضه الداخلي. والحال أن الفرد ليس بامكانه الانضمام على المثل الأعلى الجماعي الذي يقدمه المجتمع المدني إلا أن يكون نفسه مقتنعاً بأن يجد فيه مصلحته أيضاً: إذ إنه بصفته خاصاً تماماً يدخل في انتظامه ويتحمل قوانينه. وشرط رضاه هو أنه بهذا الخضوع يتوصل إلى الارضاء الذي يجب أن يكون فعلياً أو معترفاً به كإرضاء وحسب. «إن رغد العيش (Wohl) هو في نظام الحاجات تحديد جوهري. فالشمولي الذي ليس في أول الأمر سوى الحق يجب إذاً أن يمتد إلى حقل الخاصية كله... بقدر ما أنا مقيد تماماً بالخاصية، لي الحق في أن أتطلب أن يكون رغد عيشي الخاص، في هذا الارتباط كله، مفضلاً هو أيضاً...» (ملحق الفقرة 229). ولذلك فإن ممارسة الحق وتطبيق القوانين، وبالاختصار ما نسميه العدالة كمؤسسة (قضاة، محاكم، الخ...) تنتمي جميعاً، حسب هيغل، إلى كرة المجتمع المدني.

إن «ضابطة» (Police) المجتمع المدني هي التي تؤمن هذا الانضمام الخاص إلى الشمولي. وبمقتضى الايضاحات التي سبقت من الواضح أن هيغل يفسر هذا المفهوم في معنى واسع: من البديهي أنه يشمل وظيفة القمع الي تمارسها، تقليدياً، هذه المؤسسة، بالمعنى الحاضر والحالي للتعبير، إلا أنه يتضمن كذلك، وعلى الأخص، مهام رقابة ومساعدة، وحتى مهام تثقيفية، هي، مباشرة وبشكل إيجابي، في علاقة بالحفاظ على رغد العيش الذي بدونه يبقى الفرد غير راض في انتظام المجتمع المدني، ويتجه إذاً إلى التملص من قوانينه. ولذلك يجمع هيغل في بسط واحد، داخل تحليله للمجتمع المدني، بين عرض الضابطة وعرض الجماعة، ووظائف العرضين هي وظائف مكتملة: ومهمتها الحصول على رضا الفرد بالاكراه الذي يمارسه عليه المجتمع. إن هذين العضوين للمجتمع المدني هما اللذان يمنعان تشكل «الرعاع» ويتجنبان الخطر الرئيسي الذي يهدده.

الرعاع والضمير الطبقي

بيّن هيغل، منذ انطلاقة تحليله لنظام الحاجات، أن هذا النظام يحمل سمة تناقض أساسي هي في أساس المجتمع المدني، حيث الشمولي والخاص هما في إتحاد فقط دون أن ينصهرا حقيقة: ويحافظان هكذا على فارقهما: «عندما يتجه الوضع الاجتماعي نحو التعدد والنوعية غير المحددة للحاجات والوسائل والمتع التي، كالفارق بين الحاجات الطبيعية غير المكوّنة من قبل الثقافة، ليس لها حدود، وبالاختصار في الرفاهية، هناك زيادة، غير متناهية تماماً، في التبعية والنقص» (الفقرة 195). فيتوزع أعضاء المجتمع المدني عندها بين

قطبين خارجيين، الاغنياء والفقراء، وهذا التعارض يميل، دون انقطاع، إلى التعاظم: فالوحدة العضوية للانتظام المشترك هي التي تكون عندها مطروحة.

وفي آونة نمو المجتمع المدني هذه بالضبط يظهر المفهوم الطبقي (klasse)،الذي لم يقم تحليل هيغل بأي إشارة اليه في السابق: إنها تدل على الانفصال الذي ينمو بين فئات الافراد الذين تتباعد مصالحهم أكثر فأكثر، بقدر ما يصبح تراكم الثروات كذلك، في القطب الثاني من المجتمع المدني، تراكم فقر. وفي الآونة التي تتكوّن فيها هذه «الطبقات» يتفسخ تمثيل المجتمع المعتبر ككل، تاركاً اللعبة الحرة لنزاعات تقحم وجود الجماعة نفسه في الوقت المناسب. وهذا يعني أن مفهوم الطبقة (klasse) يعبر بالضبط عن الفكرة المضادة للفكرة التي كانت متصورة عبر مفهوم «الحالة» (Stand): في حين أن هذه الفكرة الأخيرة تمثل تكامل الفرد في مجموعة ينتمي إليها عضوياً، وعن طريق الوسيط الذي يصبح نفسه عضواً في جماعة، فإن الفكرة الثانية تتطابق مع الآونة التي يتفكك هذا الرباط فيها، في الوقت عينه الذي تختفي فيه أي فكرة مصلحة مشتركة. ويتطابق مفهوم الطبقة هذا، الذي هو بالنسبة إلى هيغل، أكثر تجريداً من مفهوم الحالة، بشكل أفضل مع المجتمع المدني الذي يشير، جوهرياً، إلى الجانب السلبي فيه، من تطابقه مع مفهوم الحالة (Stand) الأقرب إلى التحديد الجوهري للعائلة من جهة، ومن جهة ثانية إلى التحديد العقلي للدولة التي تؤمن الصلة بين هذين التحديدين.

وفي الآونة التي يجد فيها مفهوم الطبقة مكانه في التحليل الهيغلي للحق، يتشكل «الرعاع»: ويستعمل هيغل هنا عبارة Pöbel، ومصدرها

الكلمة اللاتينية Plebs. وهذا التعبير يدل بالضبط على الشعب المتمرد ضد الوضع البائس المحكوم عليه به والذي بسببه يحرم من رغد العيش الذي هو شرط إرضائه ورضاه على الصعيد المشترك. وعندها، وكما تفسره الفقرة 244 [النص رقم 8]، فإن الفرد «يصل إلى حالة فقدان الاحساس بالحق والشرعية والشرف، وعليه أن يؤمن بقاءه بفضل نشاطه وعمله»، أي أنه يتوقف عن أن يتمثل نفسه كمنتم إلى جماعة متضامنة. وهذا التمرد مرتبط بحالة الحل التي غطس فيها: إلّا أن الفقير لا يتمرد إلا أن يكون قد تمثل بؤسه كشيء ما غير متسامح به يطرح من جديد مسألة وجوده نفسه. وهكذا يفسر هيغل، في ملحق الفقرة 244 [النص رقم 8]، أنه «ليس الفقر أبداً في ذاته هو الذي يجعل أحداً ما منتمياً إلى الرعاع الذين هم غير معرّفين ومحددين على هذا النحو إلا من قبل الذهنية المرتبطة بالفقر». ونجد هنا الفكرة الاساسية التي بموجبها يعمل المجتمع المدني في التمثيل وفي الرأي: البؤس لا يشكل خطراً على الجماعة إلا منذ الآونة التي تشعر فيها به على أنه بؤس، أي أن يكون منعكساً في حالة عقلية تجعله غير محتمل، من وجهة نظر الفرد الذي يتحمل نتائجه. والفقر هو في أول الأمر، بالنسبة إلى هيغل، شكل من الضمير، أو على الأقل هو يحدد، بهذه الصفة، الكائن الطبقي للفرد. إن جميع الأفكار التي نمت بعد ماركس في ضوء مفهوم الطبقة وحول مسألة العلاقة بين «كون être» و«ضمير» تجد هنا مصدرها.

يجب على المجتمع أن يحمي نفسه ضد الأفكار السيئة، وضابطته تصلح لهذه الغاية، ولا تعطيه وسائل قمع هذا التمرد وحسب، وإنما أيضاً تداركه. وتجاه ذلك تجند نظام حماية وإنجاد يحمي الفقراء من أنفسهم بنجدة بؤسهم. إلا أن هذه النجدة، إذا كانت مادية فقط، لا تعيد إلى الفرد

إحساسه بكرامته الخاصة وشرفه كعضو في المجتمع المدني له مكانه في نظام تقسيم العمل، ولذلك، وكما تفسر الفقرة 245 تكون ملطفاً وحسب يتيح تأجيل المشكلة دون أن يحلها في الحقيقة. «إن ما يظهر هنا هو أن المجتمع المدني لا يكون غنياً، بما فيه الكفاية في الافراط في الثروات، أي أنه لا يملك ما يكفي من الثروة التي تميزه ليتمكن من معالجة الافراط في الفقر وعدم نشأة الرعاع». فهو محكوم عليه إذن بنمو غير محدود.

إمبريالية المجتمع المدني

إن المجتمع المدني، «بسبب الجدلية الخاصة به» (الفقرة 246) [النص رقم 9]، محتبس في حلقة مفرغة لا يمكنه الخروج منها إلا بالتزام طريق تقدم لا متناه: فيتيح له هذه الطريق، إلى حد ما، أن يعكس داخل ذاته النزاعات المرسومة في طبيعته، أي تصديرها. ولذلك هو محكوم عليه بالنمو، أي بالاستعمار والفتوحات. فنزعته الامبريالية الكامنة هي، في الوقت عينه، إمارة قوته وإمارة ضعفه.

ونجد هنا من جديد فئة الخارجانية التي تطبع، من جهة أخرى، تكوين المجتمع المدني: فلأنه «دولة خارجية»، عليه أن يبحث في الخارج عن الحلول التي تسمح له بتذليل صعوباته الداخلية. في الخارج يعني «في شعوب أخرى» يبحث لديها عن مواد أولية ومنافذ تتيح له إخماد أحتجاج غير المحظيين لديه حيث يمكن أن تخرج ذهنية التمرد وتجعل تكوّن الرعاع حتمياً وقاتلاً له. عليه إذن أن يجعل الآخرين يدفعون ثمن سلامته: إنه لا يصمد إلا على حساب عدم مساواة النمو بين الشعوب الذي يسمح له بأن ينقل إلى الاضعف المظاهر الأشدّ سلبية لنموه الخاص. ليس هناك،

في الظاهر، أي حد بامكانه احتواء هذا التوسع.

وهنا يستنتج هيغل، في الفقرة 247 [النص رقم 9]، بشكل منطقي، من هذا المبدأ نتيجة مذهلة: النزعة البحرية، بشكل جوهري، للمجتمع المدني التي تجد هكذا مجالاً للانفتاح على الخارج وعلى هذه الرتابة اللامحدودة للفتوحات المحتاجة إليها لكي تبقى. فتتّجه نحو البحر الذي يتمثل، على أي حال، «كعنصر» الوساطة والانعكاس بالامتياز، في حين تبقى العائلة مرتبطة بالارض المتوطدة فيها إلى حد ما. ولذلك «تحث جميع الأمم التي انعشتها مجهود داخلي خطاها نحو البحر»، أي أن البحر يجسد، بالنسبة اليها، قدرة الذهاب إلى أبعد من حدودها الطبيعية فتجد فيه مخرجاً لمشاكلها.

والاستعمار يقدم، حرفياً، مخرجاً للامراض التي يعاني منها المجتمع المدني، «إنه يزوّد قسماً من السكان بالعودة إلى المبدأ العائلي» (الفقرة 248) [النص رقم 9]، أي يتيح له أن يبدأ، في الخارج، من جديد وجوداً أصبح هنا مستحيلاً، إلا أن هذا الحل ليس حلاً بالطبع، أو على الأقل ليس إلا حلاً شكلياً: إنه ليس سوى نقل المشكلة التي ستنتج ثانية إلى ما لا نهاية له، في شكل متفاقم دائماً، إذ إن المجتمع المدني، بنمو قدرته، يعدد حاجاته وهكذا يتعرض هو نفسه إلى نزاعات يتعذر حلها أكثر فأكثر: إنه المثال نفسه على ما يسميه هيغل، فضلاً عن ذلك، في La logique اللانهائية السيئة ذات المحتوى الخارجي الصرف الذي هو سلبي وحسب وقد فشل في أن يحل، إيجابياً، التناقض الصادر عنه.

إذن يجب ألا تكون لدينا أوهام أكثر من اللازم حول قيمة هذا العلاج الذي هو بالاحرى حيلة. ولذلك على المجتمع المدني، لضمان وحدته

وسلامته، الرجوع إلى وساطة وحيدة: الجماعة التي لا تعمل خارج المجتمع المدني كالاستعمار، وإنما داخله[1].

الجماعة

تبرز وظيفة الجماعة من الاعتبارات السابقة: فهي التي تحافظ على الفرد في المكان الذي هو مكانه في النظام الاجمالي للتجمع المدني، وتمنعه من الابتعاد عنه لكي يلتزم بالمنطق الجهنمي للربح والتمرد، وتتوصل إلى هذه النتيجة باقامة شكل من التضامن الجماعي بين أعضائها على قاعدة عملهم والتقسيم العام الذي يحدد هذا العمل: وهذا التضامن ليس أمراً واقعاً، كما هو الحال في الجماعة الاقطاعية، وإنما هو مقصود ومنظم بحيث أنه يصلح كوسيط بين الوحدة الفورية للعائلة ـ حسب الفقرة 252 [النص رقم 10] الجماعة هي «عائلة ثانية» ـ وبين الشمولية الفعلية للدولة (Staat) التي يحضّرها. إنه يمثل على طريقته، أي في الحدود الخاصة المفروضة عليه من قبل تقسيم العمل الذي هو في أساس نظام الحاجات، الدولة كدولة في كرة المجتمع المدني: ولذلك يعود له تأمين الانتقال من إحداها إلى الأخرى، كما يعرض ذلك هيغل في الفقرة 256 التي سوف نعود اليها. وبالامكان توقع ما هي الضابطة والجهاز القضائي اللذان يظهران حضور الدولة في المجتمع المدني: والحال أنه ليس هناك شيء من ذلك. فالفرد الخاص، الموضوع الاقتصادي

(1) نلاحظ، دون التوقف عند ذلك، أن ماركس أنهى الكتاب الأول من رأس المال بفصل حول الاستعمار الذي ينعته بالوظيفة نفسها (حل تناقضات المجتمع الرأسمالي) التي مصيرها الفشل ذاته (إنها لا تفعل سوى نقل التناقض). إلا أن الجماعة، عند ماركس، تصبح تجمعاً حراً للعمال وتنفذ إلى التنظيم السياسي.

للمجتمع المدني، يصبح مواطناً في الدولة، عبر انتمائه إلى الجماعة، أي موضوعاً سياسياً بالمعنى الحصري. وتلعب الجماعة إذن دور وساطة جوهري هو أساسي لنمو الاجتماعية: فإذا لمّا تكن في الدولة بعد فإنها ليست إطلاقاً في المجتمع المدني بشكلٍ كلي.

إنها تقوم أولاً بدورها بتأمين سلامة الفرد وتسمح له بذلك بأن يرتفع فوق حدود مصحلته الخاصة ليصل إلى تمثيل إجمالي للجماعة ولمصيره الاجتماعي. وتتوصل إلى هذا بوضع نظام حماية وضمانة يستدعي إرضاء عضو المجتمع المدني ورضاه. وفي الوقت عينه الذي ترضي فيه المطلب الفردي في رغد العيش، تغيّر وجه المدلول الذي تضفي عليه قيمة شمولية: «(الجماعة) تحتوي على هاتين الآونتين (الخاصية الذاتية والشمولية الموضوعية) اللتين هما، في المجتمع المدني، مقسمتان في أول الأمر إلى خاصية حاجة وخاصية قدرة متعقلة في ذاتها من جهة، وإلى شمولية قانونية مجردة من جهة أخرى ـ متحدتين بطريقة داخلية بحيث أن رغد العيش الخاص، في هذه الوحدة، محقق وموجود في الوقت عينه على أنه حق» (الفقرة 255) [النص رقم 10]. إن رغبة الفرد في السلامة داخل الجماعة تصبح حقاً، وبصفتها هذه تغدو معترفاً بها من قبل الجماعة. وهكذا «فإن الغاية الأنانية، مع كونها موجهة نحو الخاصية، تدرك نفسها وتضع نفسها في إطار العمل كغاية شمولية في الوقت عينه» (الفقرة 251) [النص رقم 10].

إن رفض الاعتراف بضرورة وساطة كهذه يعني العودة إلى مفهوم مجرد وإرهابي في نزعته في العمل الاجتماعي. وقد لمح هيغل، في ملحق الفقرة 255 من Philosophie du droit، إلى القوانين الصادرة ضد التجمعات العمالية المعلنة من قبل الثوريين الفرنسيين: «إذا كان قد تم،

في الحقبات الحديثة، إلغاء الجماعات فذلك كان يعني أن الفرد الخاص كان من المفترض فيه أن يأخذ المهمة على عاتقه بنفسه. إلا أن الجماعة، في أي حال، حتى وان كان من الممكن القبول بذلك، لا تغير موجب الفرد في القيام بالعمل بنفسه لحيازة ما يحتاج إليه. فالمواطنون، في دولنا العصرية، ليس لهم سوى مساهمة واحدة محددة في قضايا الدولة الشمولية؛ والحال أنه من الضروري مع ذلك تزويد الانسان Sittlich، على مستوى كونه الاخلاقي الاجتماعي، بنشاط شمولي خارجي لغاياته الخاصة به. وهذا الشمولي الذي لا توفره له الدولة العصرية يجده في الجماعة» [النص رقم 10]. وإلغاء الجماعات هو افتراض بأن بين الشمولي، أي الدولة هنا، والخاصين، أي الأفراد الخاصين، من الممكن إقامة علاقة مباشرة وشفافة، وإذن بدون وساطة: إلا أن وهماً كهذا لا يمكن أن ينفذ إلا إلى مخاطر نزاعات غير محددة تطرح مجدداً مسألة وحدة الجماعة الاجتماعية وتجعل نظام إرهاب محتماً.

وعلى العكس تحقق الجماعة هذه الوحدة لانها تدمج الفرد، مع الاعتراف له بأهليته للقيام بمهمة محددة، في نظام إجمالي حيث يتلقى نشاطه الخاص كرامة شمولية. وكما يفسر هيغل ذلك في الفقرة 252 من philosophie du droit [النص رقم 10]، يشغل إنسان المهنة، عضو الجماعة، وظيفة ضرورية ودائمة، بمقتضى امتياز معترف له به شرعياً ومكتسب بصفته عاملاً. وهو يتميّز هكذا بشكل أساسي عن «المياوم». فهذا الأخير، الحر بالنسبة الى تحديد شمولي كهذا، يلقى في مهب احتمال خاصيته الصرف، ويعيش يوماً فيوماً مشكلاً زُبُن Clientèle الرعاع كتهديد لاستقرار الانتظام الاجتماعي.

وانتماء فرد إلى المجتمع المدني مقرٌّ به بواقع أن نشاطه هو فيه

معترف به مشروعاً: فالجماعة هي جهاز هذا الاعتراف، وتعمل إذن كجهاز مذهبي حقيقي. وحسب الفقرة 253 [النص رقم 10]، «من المعترف به أيضاً أنه جزء من كلٍ هو نفسه زريدة من المجتمع الشمولي، وان هناك فائدة للاهداف التي ليست موضع اهتمام يهدف اليها هذا الكل: هناك أيضاً كرامته في حالته الاجتماعية». وما تحدده الجماعة قبل كل شيء هو إذاً ذهنية هي، في الوقت عينه، خاصة وشمولية: فهي التي تهيىء «الثقافة الضرورية لكي يحافظ المجتمع المدني على تماسكه، وهي لا تؤمن «حالة» لاعضائها (Stand) وحسب، وإنما ترسّخ لهم تمثيلاً مناسباً لوضعهم بحيث تنعكس خاصية النشاط الفردي بوضعها في علاقة بالشمولي. وهذا التمثيل، بكونه مكوناً ومنقولاً في إطار الجماعة، يتوقف عن أن يكون رأياً محتملاً، إلا أنه يتلقى إطاراً شرعياً يجعله مستقراً ويضفي عليه مدلولاً عقلياً جماعياً، كما تشير إلى ذلك الفقرة 254 [النص رقم 10].

وتعطي الجماعة الفرد ضمير كونه (être) الاجتماعي: فهي تجنبه بذلك الميل إلى العزلة في خاصيته ورد كل شيء إلى نفسه، بدلاً من الرجوع إلى الكل الذي له مكان فيه. ولذلك فالجماعة هي الحماية الأشد فعالية والتي بالاستناد إليها تتمكن الجماعة من الدفاع عن انتظامها: إنها تتحسب لذهنية التمرد بمهاجمة أسبابها العميقة، كما تشرح ذلك ملاحظة الفقرة 253 [النص رقم 10]، «لا يكون الفرد، عندما لا يكون عضواً في جماعة مؤهلة قانونياً، الانسان المرتبط بحالة اجتماعية، فيتقلص بعزلته إلى جانب الصناعة الاناني وحده»: فيتوقف عندها مسلكه عن أن يكون منتظماً في تمثيل عقلي ويميل إلى الابتعاد عن الضوابط المشتركة. والرعاع، وهم هنا إذا صح القول جماعة غير الراضين أو جماعة

الذين لا ينتمون إلى أي جماعة كان من الممكن أن يتعلموا منها كرامتهم ككائنات اجتماعية، هم نفي الجماعة: إنهم يتكونون عندما تتوقف الجماعة عن أداء دورها.

وتتحد الجماعة إذن، بشكل جوهري، بذهنيتها التي تجسد الشمولي ـ أي المعنى المشترك الذي ينتزع الفرد من هدفه الأناني ـ في الخاص، انطلاقاً من الامتياز المعترف به شرعياً لنشاط محدد في إطار قرار العمل الخاص بالمجتمع المدني: وبمقتضى الفقرة 256، تهدي الشمولي إلى «هدف محدد ومتناه». بهذا تحقق الانتقال إلى هذه الذهنية الجماعية بالفعل التي لم تعد، على الأقل في مجال الحق، محددة بخاصية، كما هو الأمر في الدولة (Staat). ولذلك فإن وجود الجماعة المتطابق مع شكل الاجتماعية الاكثر ارتفاعاً والتي ينفذ اليها الفرد كموضوع اقتصادي، ينفذ إلى وجود الدولة التي تناديه وتحضّر له: وحسب الفقرة 255 [النص رقم 10] تتجذر الدولة في الجماعة التي تمد طموحاتها وتعطيها وسيلة تحقيق كامل لها. وتتطابق الجماعة إذاً مع آونة تجاوز (Aufhebung) المجتمع المدني: وانطلاقاً منها تقوم الدولة التي تشكل شرط وجود الجماعة والسابق العقلي لها.

الدولة

فكرة الدولة

تخرج الدولة من المجتمع المدني بواسطة الجماعة، كما تشير إلى ذلك ملاحظة الفقرة 256، «أن نمو الـ Sittlichkeit وعلم الأخلاق الاجتماعي الفوري هو الذي يمر بانشطار المجتمع المدني البورجوازي وينطلق حتى الدولة ـ التي تبدو انها اساسه الحقيقي ـ ويكوّن وحده الدليل العلمي لمفهوم الدولة». فالدولة هي، في الوقت عينه، نهاية مسار الـ Sittlichkeit كله ونتيجته، وهي التي تعطي هذا المسار قاعدته. ونمو الـ Sittlichkeit الذي هو نهاية دورة الحق التي يعطيها تبريرها الاستعادي، هو نفسه دورة تجد أساسها في هدفه، في غايته. وفي الآونة التي تكتمل الدورة فيها، يظهر مجراها في اتجاه معاكس تماماً للسير الذي كشف فيها تدريجياً المحتوى العقلي، وعندها «تكون فكرة الدولة نفسها هي التي انقسمت في هاتين الآونتين» للعائلة وللمجتمع المدني. يجري كل شيء إذاً كما لو أن الدولة سبق لها أن كانت حاضرة في ذاتها في هذين الشكلين الأولين للـ Sittlichkeit، لأن هذين الشكلين كانا يعرضان الفكرة بطريقة لم تكن بعد نامية تماماً، وكان عليها، بسبب هذا القصور، تحمل

اختبار الوساطة والتجاوز قبل أن تتوصل إلى الفعالية.

من الواضح، إنطلاقاً من هذا الاعتبار، أن الأمر لا يتعلق، بالنسبة إلى هيغل، ببناء فكرة الدولة انطلاقاً من عناصر خارجية تكون هي نتيجتها بمجرد تجميع، في شكل مجموع سلطات سياسية متجانبة مثلاً، وإنما ببيان كيف تتكون الفكرة عن طريق نموها الملازم والخاص بها، بالعودة إلى ذاتها لتظهر نفسها في النهاية في شكل يحقق الاندماج الكلي لآوناتها: والاستنتاج العقلي لهذه الفكرة، منطق الدولة، قوامه في حركة انتاجها الذاتي التي تقدمها خلالها كشرط هذا التكوّن ونتيجته في الوقت عينه.

وهذا ما يعطي معناها لتعبير غير منتظر تماماً موجود في الفقرة 258 [النص رقم 11] من Philosophie du droit «الدولة هي العقلي في ذاته ومن أجل ذاته... غاية صرف ثابتة ومطلقة». لماذا هي ثابتة، في حين أنها ظهرت خلال حركة نموها الخاص؟ لأنه على مدى هذه الحركة لم تنقطع عن أن تكون إلى جنبه، وعنده (bei sich)، حاضرة تجاه نفسها: ولم تفعل الدورة الجدلية سوى أن تظهر وأن تعرض ما كان في ذاتها منذ الانطلاق، حسب المحتوى غير المتغير لمحتواها العقلي. ولذلك كتب هيغل في نهاية الملاحظة للفقرة 258 [النص رقم 11] أيضاً أن «هذه الفكرة هي الكائن في ذاته ومن أجل ذات أبدية وضرورية للروح».

ونستشهد هنا بالجملة الأولى من قسم Philosophie du droit المخصص للدولة باللغة الالمانية، (الدولة) der Staat (هي الفعالية) der Sittlichen Idée ist die Wirklichkeit لفكرة الـ Sittli chkeit [الفقرة 257 [النص رقم 11]. أي أن هذه الفكرة في الدولة توصلت إلى نموها التام

وتجسدت في شكل ملموس. وقد كتب هيغل أيضاً في ملحق الفقرة 258 [النص رقم 11] ان «الدولة هي الروح التي تصمد في العالم وتحقق فيه ذاتها بوعي». «في العالم»: هذه الصيغة يجب ألاّ تفهم فقط بمعنى بيان ظاهراتي أو عرض تجريبي. وكما تشرح الفقرة الثانية من الملاحظة العائدة للفقرة 258، إن الطابع الملموس للدولة ينتمي إليها بكونها فكرة، أي بكونها فعلية: يجب إذن ألا نخلط بين هذه الفكرة وبين الوجود التاريخي لهذه الدولة أو تلك، المحدد في خاصيته بظروف نوعية، وإنما تتزامن مع المبدأ العقلي المشترك بين جميع هذه التحقيقات التي تستخرج منها حقيقتها. والحال أن «البحث العلمي له ليس صلة الا بالماهية الداخلية لكل ذلك وبالمفهوم المتصور».

ماذا يميز هذا المبدأ العقلي ويضمن فعاليته؟ إنه أولاً مظهره الواعي. وحسب نهاية الفقرة الأولى من الملاحظة العائدة للفقرة 258، هو يمثل «عملاً يحدد حسب القوانين والمبادئ المتصورة، أي الشمولية». وفي حين أن الضمير كان قد رد في العائلة إلى الغريزة الطبيعية ومحدد في المجتمع المدني، برأي مناسب إلى حد ما لمحتواه، فإنه يصبح في الدولة، على الأقل في مجال الحق، واعياً ومعلناً: أي أنه يصل إلى الشمولية التي هي مصيره الحقيقي، إذ إن ضميراً يبقى خاصاً ليس عنده الاحساس بالذات تماماً.

وعندما تصل الدولة إلى هذا الاحساس بالذات (Selbstbewusstsein)، تكون حرة، إذ تكون «العقلي في ذاته ومن أجل ذاته... وتصل إلى الغاية المطلقة التي تنفذ فيها الحرية إلى حقها الأسمى» (الفقرة 258) [النص رقم 11]: وتتخلص فيها الروح من أي تحديد خارجي ولا تعود لها أي علاقة إلا بذاتها. ولكن هل ان حرية الدولة هي حرية في الدولة؟ يحدد

هيغل بدقة أن «هذه الغاية لها تجاه الافراد الخاصين الحق الاسمي، في حين أن الواجب الاسمي لهؤلاء هو في أن يكونوا أعضاءً في الدولة» (المرجع عينه). ولا يبدو أن هناك، على هذا المستوى، تبادلاً بين الحقوق وبين الواجبات، أو بالأحرى ليس هناك تبادل إلا بين حقوق الدولة وبين واجبات المواطنين: فالحق الوحيد الذي للفرد تجاه الدولة هو أن يحترم فيها القوانين، واذن أن يقوم بنفسه بواجبه الذي يتمثل له كهدف عقلي ليس بامكانه الحيد عنه إلا إذا رفض الكرامة الأعلى التي بامكانه أن يتوق اليها، أي كرامة مواطن دولة حرة.

وللدولة الحرة التي لديها الاحساس بذاتها قيمة هدف، قيمة غاية: على أي شكل وجود اجتماعي، حسب هيغل، أن يعود اليها لأنه يجد فيها مدلوله العقلي، أي إن التناقضات جميعاً التي ظهرت خلال نمو الـ sittlichkeit وأدت دور مولّد هذا المسار، قد حلت على مستواها: وتقدم فكرة الـ Sittlichkeit نفسها فيها ككل، لأنها تكون فيها في وفاق مع ذاتها. وهذا يستدعي التساؤل عما إذا كانت الدولة، في سيرها الواقعي، قد تخلصت من أي نزاع، أي أن التعارض فيها بين الموضوعي وبين الذاتي قد تم التغلب عليه نهائياً.

ضد روسو

إن العلاقة، في الدولة، بين الفرد وبين الجماعة، هي معكوسة تماماً بالنسبة إلى ما كانت عليه في الاشكال السابقة للـ Sittlichkeit: فالشمولي هنا هو المعتبر، بشكل واع، كهدف، وليس الخاص سوى وسيلة في خدمته. ويتوصل الفرد، بقبوله بهذه التبعية، بنفسه إلى وجود فعلي: «ليس للفرد بحد ذاته موضوعية وحقيقة وSittlichkeit إلا أن يكون

عضواً في الدولة... فتحديد الافراد هو في أن يعيشوا حياة شمولية» (الملاحظة العائدة للفقرة 258) [النص رقم 11]. وإذن «فإن الوحدة كوحدة هي المحتوى والغاية الحقيقيان»: في مواجهة ذلك تفقد المصلحة الخاصة للفرد أي قيمة خاصة لأنها تكتشف عدم امكانية تحقيق نفسها إلا بالتوافق التام مع متطلبات المصلحة العامة.

لذلك، وكما يذكّر هيغل في مستهل الملاحظة العائدة للفقرة 258، من المهم جداً عدم الخلط بين الدولة وبين المجتمع المدني تحت طائلة إفساد المفهوم كلياً: وهذا ما بيّناه في تفسير ملحق الفقرة 182 [النص رقم 2]، حيث يأخذ فيها هيغل على المنظّرين العصريين للدولة جهلهم هذا التمييز بين «وحدة هي مجرد تجمّع»، على طريقة المجتمع المدني، وبين التماسك العضوي للدولة. ومن الواضح أن روسو مقصود هنا: وهيغل، في الفقرة الثالثة من الملاحظة العائدة للفقرة 258، يرجع صراحة إلى مذهب العقد الاجتماعي الذي يشير إلى فائدته وحدوده في الوقت عينه.

ويشير هيغل، أول الأمر، إلى ما فهمه روسو تماماً: «لقد أقام الارادة كمبدأ للدولة»، أي أنه أقام المحتوى الروحي بشكل جوهري لمفهومه. إن واقع الدولة ليس طبيعياً وحسب، إنها لا تتوقف على الحاجة، أي على غريزة في البداية بدون ضمير، إلا أنها تستند إلى وجود إرادة تعتبر نفسها كغاية وتعتبر نفسها هكذا كارادة حرة وشمولية. وهذا ما تعبّر عنه تماماً، في نظرية روسو، القطيعة بين حالة الطبيعة وحالة المجتمع التي يستعيد هيغل فكرتها، بشكل ضمني، لحسابه، بتفسيرها بمعنى مفهوم تكميلي مروحن للدولة.

إلا أن روسو، حسب هيغل، يتوقف هنا في بنائه العقلي للدولة، وهو عاجز عن إعطاء محتوى مادي لهذه الارادة لأن التعارض بين الخاص وبين الشمولي يبقى، بالنسبة اليه، غير قابل للتذليل. «لم يفهم الارادة إلا في شكل محدد لإرادة خاصة»: هذه الارادة محددة، بالمعنى السلبي للتعبير، أي انها محددة في انطلاقها بشروط مصلحة خاصة. ويوافق العقد الاجتماعي، المرتكز على هذه الارادة مع مجهود بناء الكل الاجتماعي انطلاقاً من عناصره المكونة، على طريقة تجميع. إن مسعى كهذا، ويبدو مشروعاً في كرة المجتمع المدني، هو غير مناسب إطلاقاً للطبيعة النوعية للدولة: فالدولة، حسب الفكرة التي تحددها، تتصرف بالمقلوب انطلاقاً من الكل الذي يتضمن على الفور جميع أجزائه كأعضاء، حسب مبدأ تماسك عضوي، لا يمكن رده إلى تركيب آلي.

فالمفهوم العقدي للمجتمع هو إذن مشوب بعيب في مبدئه: إن رد الحرية السياسية إلى فعل قرار الارادة الفردية يجعلها تظهر عاجزة عن إعطاء محتوى ملموس لمفهومها وتحتبس نفسها في التجريد: «من هنا تنتج لاحقاً نتائج ليس لها عقلية إلا في نظام الادراك وتدمر الالهي في ذاته ومن أجل ذاته وجلالته وسلطته المطلقة». والالهي في ذاته ومن أجل ذاته هو الفكرة الفعلية للدولة، أو مثاليتها المتمثلة في الرفعة المطلقة لوحدتها الاجمالية على العناصر العائدة لها التي تتحكم فيها بشكل تام. وتأسيس وجود الكل الاجتماعي على رضا الافراد، كما يفترض ذلك مفهوم الارادة العامة، يعني تشويه المحتوى العقلي.

والثورة الفرنسية التي يلمح اليها هيغل في الفقرة التالية للملاحظة العائدة للفقرة 258، هي التي تبين بالشكل الأفضل النتائج السلبية لنظرية العقد: عندها تصبح تجريدات التمثيل رعباً في الوقائع في شكل «مشهد

مخيف، غريب عن ذاكرة الانسان»، إذ إنها «جعلت من هذه المحاولة الحادثة الاقسى والافظع لما يمكن أن تكون عليه المحاولة» وعلى قاعدة ذلك هناك الادعاء «بالبدء من جديد بتكوين الدولة، جذرياً، منذ البداية إنطلاقاً من الفكرة بقلب كل ما كان موجوداً في السابق»، أي بإلغاء الوساطات ـ ليس من قبيل الصدفة أن يمنع الثوريون الجماعات ـ التي تتيح تجذير وجود الافراد في حياة الجماعة، وبشكل متبادل: يُقدّم الشمولي كفوري، في حين أنه لا يمكن أن ينتج، كهدف وكأساس، الا من مسار يحصل عبره ولا ينجز إلا فيه.

ويقدم هيغل، في Leçons sur la philosophie de l'histoire، الثورة الفرنسية على أنها «شروق مدهش للشمس». ويجب أخذ هذه الصورة حرفياً: الفجر، بالنسبة إلى الفكرة، هو آونة ظهورها الفوري حيث تقدم نفسها فجأة في شكل مجرد بالضرورة، لأنها ما زالت تنقصها شروط نموها الفعلي. وبموجب صيغة شهيرة من مقدمة Principes de la philosophie du droit، فإن الآونة الرمزية للعقلي هي، على العكس، الشفق، الآونة التي يتم فيها النهار عندما ينجز المسار عبر السلسلة الكاملة لتأملاتها. والفلسفة التي ورثها الثوريون الفرنسيون عن روسو هي إذن فلسفة نافذة الصبر، محتبسة في وهم الفوري ومصادره، ومحكوم عليها، بسبب هذا الواقع، بالتجريد والرعب.

وبرد فكرة الدولة إلى عقد مبرم بين افراد، وعائد لمشيئتهم التامة وقرارهم الحر بمعنى أنه كيفي، يُحرم هذا القرار من استقلاليته ومن ضرورته إذن، ويوضع في النهاية في تناقض مع نفسه. إن مبدأ الدولة هو الارادة تماماً، كما سبق لروسو أن رأى ذلك. ولكنها ليست الارادة الفردية، إذ إن «الارادة الموضوعية هي ما هو عقلي في ذاته في مفهومه،

سواء أكان معترفاً به أم لا من قبل الافراد الخاصين، وسواء أكان بملء إرادتهم أم لا». وكما بيّنا في السابق، إن مسألة الرضا هي أساسية للمجتمع المدني: عندما يتعلق الأمر بالدولة فلا يعود هناك مجال لطرحها.

ورد الدولة إلى وجهة نظر الضمير الفردي هو إذاً تشويه المحتوى العقلي ومجازفة بالعقلانية المتأصلة فيه. وعلى العكس يجب التأكيد أنه «بقدر ما تكون الدولة هي الروح الموضوعية، فإن الفرد بحد ذاته ليس له موضوعية وحقيقة وSittlichkeit إلا بقدر ما هو عضو في الدولة» (الملاحظة العائدة للفقرة 258). فالدولة مماثلة لجهاز مؤلّف من أعضاء تعين قوانين سير عمل الكل قاعدة وجودها: إنه غير قابل للتقلص إلى تجميع أجزاء، سواء أكان الأمر متعلقاً بأفراد أو بعائلات أو بمجموعات، وحتى «بفرقاء متعاقدين»، كانوا موجودين قبلها ويملون عليها قانونهم الخاص بهم.

الدولة كفرد وتكوينها التاريخي

إذا كانت الدولة كدولة غير قابلة لأن تتقلص إلى وجهة نظر الافراد ومبادراتهم التي هم فيها أعضاء وحسب، فذلك أيضاً لأنها نفسها فردية: إنها موجودة كفرد، أو كفرد ما، وهذا الطابع هو الذي يعبّر عن نفسه عبر تكوينها (Verfassung).

وفي الملاحظة العائدة للفقرة 274 [النص رقم 13] يوسّع هيغل نقده للثورة الفرنسية وللمذهبية المجردة التي ألهمتها، لأن هذه المذهبية هي خاصة بسير العمل في المجتمع المدني: إنه يبطل مرة أخرى «محاولة البدء جذرياً ببداية تكوين الدولة» (الملاحظة العائدة للفقرة 258) [النص

رقم 11]، التي تميل إلى رد الدولة إلى بناء اصطناعي متوقف على كيفيّ مبادرة فردية. وقد أعطى مثلاً في ملحق الفقرة 274 [النص رقم 13]: في إرادة فرض دستور على إسبانيا، ليس له أي علاقة بماضيها وتقليدها الوطني ومستوى نموها، لم يكن أمام نابوليون سوى الفشل في مشروعه الذي يفسر، زيادة على ذلك، بمنطق سياسة توسع وتبعية متميزة «للا نهائية السيئة» الخاصة بالمجتمع المدني. «إن تكويناً ما ليس في الواقع شيئاً نصنعه بكل بساطة هكذا. إنه نتيجة عمل شعوب بكاملها، وفكرة ما هو عقلي وضميره مهما كان نموهما بعيداً في شعب ما. ولذلك ليس هناك تكوين تخلقه مواضيع ببساطة». إذ إن الروح نفسها، باعتبارها تتجسد في فكرة الدولة، هي التي تتولى هذا الاعداد، وتضفي عليه طابعها الفعلي. فمسار التاريخ الشمولي إذاً هو الذي ينتج تدريجياً أشكال الدولة المتوافقة مع الميزات الخاصة بكل شعب: والتكوين الفردي لدولة يتوقف دائماً على مثل هذه الشروط التاريخية.

وهذا التطلب هو الذي يضفي على الدولة طابعها العقلي الذي يتزامن مع فعاليته. وعدم أخذ ذلك بالاعتبار يعني الارتكاز على مفهوم خاطىء للعقلية التي تقدم هذا المفهوم كخارجي ومتعارض مع الواقع، ويأخذ بالتالي شكل وجوب ـ كون مجرد وكيفي لا يتوافق معه أي محتوى (إن الفعل الالماني Sollen هو الذي يعبّر عن هذه الفكرة لـ موجب ـ كون). وهكذا، كما يلاحظ هيغل في مقدمة Principes de la philosophie du droit حيث يؤكد تماثل العقلي (Vernüftig) والفعلي (Wirklich): «يمكن الاعتقاد بأنه لم تكن هناك أبداً دولة ولا تكوين سياسي في العالم، وهناك أقل في أيامنا هذه، كما لو أنه كان علينا الآن (وهذه الآن تخلّد إلى ما لا نهاية له) البدء بكل شيء من جديد منذ البداية، كما لو أن عالم

الـ Sittlichkeit كان قد انتظر هذا البحث الحالي لتكون لدينا معرفة عميقة لها فتجد بذلك أساسها». استعادة كل شيء منذ البداية: هذه الفكرة التي سبق أن التقيناها مرات عديدة تعني رفض الاخذ بالحسبان الطابع الفعلي لفكرة الدولة، أي واقع أنها نتيجة مسار إعداد لا يمكنها أن تنفصل عنه وتتلقى داخلها مدلولاً عقلياً وحسب.

إن فلسفة نافذة الصبر هي وحدها بإمكانها أن تجهل ضرورة تصور الدولة حسب قانونها immanente المتأصل فيها، أي، أن يكون لديها الصبر لتتبع قانون حملها، وأن نأخذ الوقت لادراك آونات تشكيلها، الواحدة بعد الأخرى، بدلاً من أن نُدخل في القضية، من جديد، بشكل مجرد، والى حد ما بشكل مبدئي، الناس والمؤسسات القائمة. ونلمس هنا مظهراً مهماً جداً لفكر هيغل الذي، ظاهرياً، يقطعه جذرياً عن المفاهيم السياسية قاطبة التي نمت في مضمون الأنوار: إلا أن الأمر لا يتعلق هنا برفض طوباويات سياسية فقط، وإراداياتها المجردة، وإنما الأمر يتعلق، بخاصة، بنقد شكل مفرط من العقلية التي تفعل فعلها في مناهج السياسة المتبعة.

ويعبّر مقطع معروف تماماً من مقدمة Phénoménologie de l'Esprit عن هذا الاستدلال الواضح بشكل خاص: «بما أن ماهية الفرد، وبما أن روح العالم نفسه كان لهما أناة التطواف في هذه الاشكال على الامتداد الطويل للزمن والأخذ على عاتقهما العمل العظيم لتاريخ العالم بصنع محتواها الكامل في كل منهما في نطاق أهلية هذا الشكل، وبما أنهما لا يمكنهما الوصول إلى الاحساس بذاتهما في جد أقل، فإن الفرد، حسب الشيء نفسه، لا يمكنه فعل أقل من ذلك لادراك ماهيته» (الجزء II). إن الفرد موضوع البحث في مستهل هذه الجملة يجد ماهيته، أي التحديد

العقلي لمحتواه، في الروح الشمولية والموضوعية التي تجعل من نفسها عالماً خلال تاريخها الخاص الذي عرض هيْغل بالاضافة إلى ذلك في Leçons sur la philosophie de l'histoire، محتواه الفلسفي: كفرد خاص لا يمكنه نفسه إلا أن يمتثل لقانون هذا المسار الاجمالي الذي يأخذ وجوده في داخله وجوداً وشرعية شريطة احترام الحدود المفروضة عليه من قبل الوضع الذي يحتله.

وفي مقاطع Philosophie du droit التي قمنا بقراءتها هناك مثل ذو مدلول بشكل خاص يعود اليه هيغل مطولاً زيادة على ذلك. إنه مثل سقراط موضوع نهاية الملاحظة العائدة للفقرة 274 [النص رقم 13]. لقد كان سقراط على حق بشكل مبكر جداً في مطالبته، في بنية الحاضرة اليونانية، بالمبدأ الذاتي للاخلاقية والداخلية المؤسس على حق الضمير الفردي، ولم يكن بالامكان فهمه: إنه يمثل إذن الصورة المأساوية للتاريخ، المنذورة للفشل لأن زمن الاعتراف لمّا يكن قد جاء بالنسبة إليها. إلا أن هيغل يلاحظ، في الوقت عينه، أن هذه الرسالة السابقة لاوانها والتي لن تلقى في الواقع محتواها الا مع تكوين العالم المسيحي ـ الذي سيعطي الضمير داخليته ـ، ظهرت أيضاً على أنها «ضرورة لعصرها» (الملاحظة العائدة للفقرة 274) [النص رقم 13]: أي أن هناك، في ما هو أبعد من المصير الشخصي للفرد ومن مأساته وفشله النسبي، مدلولاً شمولياً لفعله يتجاوز الحدود الفورية: إن موت سقراط، الذي لم يتحمله وحسب وإنما أراده عمداً، أي أنه قبل به وفهمه مدفوعاً بشيطانه «Daïmon» أي عن طريق ضميره الداخلي الخاص، يتطابق في تاريخ الروح Esprit مع آونة الانشطار: إنه يعبّر بالضبط عن هذا المطلب المجرد للحرية الذي هو التقدمة العلمية للشعب اليوناني للثقافة الشمولية.

وبقتل سقراط، ورفض سماع رسالته التي كانت تعبّر في العمق عن حقيقته السلبية الخاصة، لم يفعل الشعب اليوناني سوى التعبير هو نفسه عن تمزقه الخاص المتأصل فيه، عن نزاع مستقبل وماض يمزق حاضره.

روح شعب ما: Volksgeist

لا يمكن لحق الارادة الفردية أن يجعل نفسه معترفاً به الا بالخضوع إلى قضاء الروح الشمولية: إذ إن النية الموضوعية هي التي تنفذها الروح، حتى في الحالة القصوى التي تعتبر الروح نفسها فيها تجاه النية ككيان مستقل. على أن وحدة فرد خاص مع روح العالم (Weltgeist) ليست وحدة فورية: إنها تفترض مجموعة كاملة من التأملات وأهمها التي يحققها الوجود التاريخي لشعب ما: وكما سبق أن رأينا فإن سقراط قد دخل في إتصال، بمعنى الاتصال التاريخي، مع هذه الروح، عن طريق اليونانيين. وتدل الفقرة 274 [النص رقم 13] من La philosophie du droit على أن الدولة الواقعية، المكونة تاريخياً، هي الدولة بكونها روح شعب ما. وهذا المفهوم لروح شعب ما (Volksgeist) هو مركزي في الفلسفة الهيغلية للتاريخ والذي بموجبه تأخذ الروح، تاريخياً، صورة عبر الوجود التاريخي للشعوب التي تضفي عليها الروح بذلك الروح الخاصة بالشعوب وهي ليست الروح الذاتية لافراد ولا الروح الشمولية كما تتم في مجموع العالم وتاريخه. ونستشهد هنا بهذا المقطع من La raison dans l'histoire: «إن الشكل الملموس الذي ترتديه الروح (التي نفهمها على أنها جوهرياً الاحساس بالذات) ليس شكل فرد بشري خاص. فالروح هي، جوهرياً، فرد، إلا أنه في عنصر التاريخ الشمولي ليست لنا علاقة بأشخاص خاصين متقلصين إلى فرديتهم الخاصة. فالروح، في التاريخ، هي

فرد من طبيعة شمولية ومحددة في الوقت عينه: إنها شعب. والروح التي لنا علاقة بها هي روح الشعب ,.La raison dans l'histoire, trad. franç) (Ed. 10/18, p 80. وهذا هو المفترض الاساسي للمفهوم الهيغلي للتاريخ بأن الروح الشمولية، في أي آونة من نموها، تتجسد في الصورة الوحيدة لشعب واحد: ومن ثم، وعندما ينتقل مسار الروح في آونة لاحقة إلى مرحلة جديدة من نموه، يجد الشعب، الذي تماثل بها تاريخياً، نفسه محروماً من هذا الامتياز التاريخي، أي هذه الكرامة العقلية، التي لا يمكن أن تعود إليه إلا مرة واحدة لتمثيل الروح بكاملها كما هي في آونة من تطوره الخاص به، أي لاعطاء فرديته شكلاً تاريخياً ملموساً، لاعطاء صورة (Gestalt).

إن شعباً ما هو إذن، بالنسبة إلى هيغل، في أول الأمر روحي، بكونه يكوّن صورة خاصة للروح الشمولية: وروح الشعب هذه محددة كشكل لضمير نوعي، مُحدد تاريخياً، عبر شكل ثقافة تعود له بالذات. وهذا تعبر عنه الفقرة 274 [النص رقم 13]: إن ثقافة تاريخية ما هي «القانون الذي يخترق العلاقات كافة والاوضاع الخاصة بشعب ما جميعاً»، ويجعل من هذه الثقافة ممثلة للروح الشمولية التي يعبر عنها إلى حد ما الاحساس بالذات. «في هذا الضمير بالذات تقيم الحرية الذاتية لهذا الشعب»: لسنا هنا، بالطبع، أمام الحرية الذاتية بمعنى الفرد الخاص طالما أن هذا الأخير يجد نفسه، على العكس، خاضعاً لثقافة شعبه وزمنه، وغيرَ قادر علىً تجاوزها، والتي بوساطتها فقط يدخل في علاقة بالروح الشمولية. إذ إن شعباً ما ليس بامكانه أن يكون حراً إلا في الحدود المفروضة عليه من قبل وضعه التاريخي والتي من خلالها يتوصل ذاتياً إلى الإحساس بالذات.

وهذه المفاهيم تجد تبريرها في إطار فلسفة للتاريخ تضفي على هذا التسويغ نموذج العقلية الذي يعود له بالذات: إنها ضرورية لكي نفهم، في المضمون المتوازي لفلسفة الحق، كيف يحدد تكوين الدولة. وهذا التكوين ليس منظماً عن طريق مبادىء تنظيم شكلي، أي مجموعة أحكام شرعية تميزه بشكل تجريدي: بالرجوع، مثلاً، إلى النموذجية التقليدية لاشكال الحكم (ملكية، أرستقراطية، ديمقراطية). وهذه الأحكام، في حدها، ليس لها سوى مدلول طارىء وتتوقف على شروط خارجية، «تتكون» فيها دولة ما بالاستناد إلى مسار نموّ يجد مبدأه في حياة الروح ذاتها. وهذه الفكرة فرضت نفسها باكراً جداً في التفكير السياسي لهيغل طالما أننا سبق أن وجدناه في المحاولة التي كتبها في عام 1880 حول «La constitution de l'Allemagne»: «إن قانوناً امبراطورياً لا يمكنه أن يرسم، كالرسم على لوحة بكر، القاعدة العامة للخطوط والاجزاء الواجب رسمها، ولا أن نضع أنفسنا في مكانها في الواقع حسب هذه القاعدة الوحيدة: إن قانوناً امبراطورياً، على العكس، يجد أمامه المادة التي وجد من أجلها مع تحديداتها الخاصة والتي سبق أن وجدت» (Ecrits politiques. Ed. Champ Libre, p. 74). وهذه «المادة»، التي تعطي تكويناً سياسياً محتواه الخاص ومبدأه الموحد، هي الشكل الذي تأخذه فكرة الدولة في آونة محددة من نموها في علاقة بثقافة وطنية أو بروح شعب.

إذن لا يمكن ردّ تكوين الدولة إلى تجميع اصطناعي لعناصر، «إذ إنه في الحقيقة وبالتأكيد ما في الذات ومن أجل الذات، ويجب، من أجل ذلك، أن يعتبر كالالهي والدائم، كشيء ما هو فوق كرة الاشياء المصنوعة» (الفقرة 273، نهاية الملاحظة). ونرى هنا أن هيغل يأخذ تعبير

«تكوين» (Verfassung) في آن واحد بمعنى شكل سياسي وتنظيم حي، بمعنى نقول فيه عن فرد إن عنده تكوين جيد. إنه «جهاز الدولة» (الفقرة 267)، بكونها مكوّنة من أعضاء ليسوا مجموعين فيها كأجزاء تجميع آلي وحسب، وإنما هم مجتمعون بشكل ملموس في النمو المتأصل في مسار: وهذا المسار هو الذي يؤمن تماسكهم الفعلي. «الدولة الملموسة هي الكل الموزعة وظائفه في حلقات خاصة» (الملاحظة العائدة للفقرة 308). ولذلك «لكل الشعوب التكوين المناسب، والملائم لكل منها» (الملاحظة العائدة للفقرة 274) [النص رقم 13]، لأن هذا التكوين يمثل مرحلة من نمو الروح تأخذ صورة إذ تتجسد في الجوهر التاريخي للشعوب وتولد لهذه الغاية أشكال الدولة المناسبة لها.

ولا يتوقف هيغل عن الرجوع إلى هذا المجاز العضواني لتحديد حق الدولة: إننا نجده مثلاً في ملاحق الفقرات 263 و267 و269 و274 وفي الملاحظات العائدة للفقرات 278 و286، التي تميز شكل الدولة برده إلى البنية التفاضلية لجسم حي. ماذا تفيد هذه المقارنة التي ليست جديدة كثيراً؟ إنها تعبر، عند هيغل، بشكل جوهري عن واقع أن جميع مظاهر «حياة» الدولة مندمجة في حركة مجموع متماسك يستخرج من هذه الوحدة تحديده العقلي، أي شكل ضمير، أو إحساساً بالذات، عليه أن ينفذ اليه. وهذا المظهر هو الذي ينمو أيضاً في نظرية سلطة الدولة وسيادتها.

سيادة وسلطة

لفكرة الدولة محتوى ملموس: إنها تفترض الوجود الفعلي لإرادة مشتركة، كما رأى روسو ذلك تماماً إنما ارتكب خطأ ببناء هذه الارادة

في شكل عقد انطلاقاً من قرار إرادات فردية مستقلة. وتبني الوحدة العضوية للدولة نفسها عبر سيادة الدولة أو سلطتها. وهذه السلطة تمثل مباشرة فكرة الدولة وتنجم عن نموها المتأصل فيها: إذن لا يتعلق الأمر بسلطة أمر واقع فقط تكون في مكانها خارجياً وحسب، وإنما بسيادة ضرورية وعقلية تستخرج من مبدئها الداخلي تماسكها وشرعيتها. وحسب الملاحظة العائدة للفقرة 279 [النص رقم 14] «الدولة هي بالضبط هذا المجموع الذي تتوصل فيه آونات المفهوم إلى الفعلية حسب الحقيقة الخاصة بها... كآونات الفكرة وغير معزولة وخاصة». وترتكز فكرة الدولة على سيادتها، أي على واقع أن جميع مظاهر سير عملها ترد إلى «إرادة» واحدة هي إنبثاق لها. وهكذا فالدولة هي النمو الكامل للمشيئة الموضوعية للروح الشمولية التي تتجه نحو وحدتها الخاصة وتجمع في كل من بياناتها الآونات السابقة لتحقيقها جميعاً.

وبهذا الشرط، وبمقتضى صيغة مدهشة في ملحق الفقرة 279 [النص رقم 14]، الدولة هي «طلسم للعقل يتمثل في الواقع». أي أن الدولة تجعل المبدأ العقلي لمشيئة الروح، التي هي إظهار لها، مرئياً فهي تنظيمها الملموس. ولذلك، وحسب تعبير يتكرر مرات عديدة في نص هيغل، هي أيضاً «الالهي على الارض»: وهذا التعبير يجب الأخذ به حرفياً ويعني أن في الطابع السيادي لسلطة الدولة، التي تجد ضرورتها في ذاتها ولا يمكن أن تخضع إلى ضغط كيفي من أي مصلحة خارجية، شيئاً ما يجعل منها المماثل لهذا العقل المطلق والالهي الذي هو إظهار له. فالأمر يتعلق، إلى حد ما، بمفهوم حلولي للدولة.

ويستخرج هيغل، في الفقرة 270 من La philosophie du droit، وفي الملاحظة التابعة لها، من هذه المماثلة جميع نتائجها العملية ليبيّن ما

يجب أن تكون العلاقة الصحيحة بين الدولة وبين الدين[1]: لا يمكن للدولة، المستقلة والحرة بشكل تام بالنسبة إلى المصالح النوعية والمتباعدة في كل عبارة بنزعتها، أن يكون لها دين غير دينها الخاص بها والمرتكز أولاً على الاحساس الكامل بسلطتها وعلى الدفاع عن سيادتها.

فسيادة الدولة إذاً هي السلطة المطلقة للجماعة المعتبرة كمجموع عضوي وتستخرج من ذاتها مبدأ قراراتها الخاصة بها: فعلى الأفراد والحكومات الخاصة من الافراد الخضوع دون أي قيد لهذه السلطة التي تحدد من الداخل إرادة الأفراد وهذه الحكومات وتعطي مبادراتهم محتواها الضروري، إذ إن «القول إن الناس يتركون أنفسهم محكومين ضد مصالحهم وأهدافهم ومشاريعهم هو غير معقول، لأن الناس ليسوا أغبياء إلى هذه الدرجة. إن حاجتهم وقوة الفكر نفسها هما اللتان تجبرانهم، حتى ضد ضميرهم الظاهري، على هذا الخضوع وتبقيان عليهم في هذه التبعية» (ملحق الفقرة 281). والافراد الخاضعون، بقدر ما يكوّنون أنفسهم كأعضاء في جهاز يشكل تماسكه شرط وجودهم بالذات، هم مموضعون تحت تبعية سلطة كهذه لا يستطيعون الانفصال عنها تحت طائلة إعادة طرح مسألة بقائهم بالذات. وهذا ما يسميه هيغل، في مستهل الفقرة 279 [النص رقم 14]. «مثالية» الدولة التي تنمو وتعمل كفرد واحد وتجر معها جميع الكائنات التي تجمعها في إرادتها غير القابلة للانقسام.

العاهل أو السيد

العاهل هو التجسيد والشكل المرئي ولحم السيادة وعظمها. إنه يمثلها

(1) المعتبر من وجهة نظر إيجابية، في مؤسساته، أي كعبادة منظمة في كنائس.

كما تمثل، هي بالذات، بالضبط فكرة الدولة التي هي إظهار ملموس لها. يمكن القول أيضاً إن العاهل هو طلسم السلطة.

والصيغة الأكثر صفاء لهذا التمثيل يعطيها وجود فرد يمنح شخصه الخاص صورته ـ حتى بالمعنى الفوري بالذات: مثاله وجانبيته ـ لسيادة الدولة. وبقدر ما يجب على الدولة، لكي تكون عقلية كفرد، أن تضع جميع أفعالها في متناول قضاء إرادة مثالية، أي غير قابلة للانقسام، يتعرّف الفرد إلى نفسه كما هو في الحقيقة في الواقع الملموس كفرد سيّد. وهكذا، في الفقرة 279 [النص رقم 14] التي استهلت بعرض فكرة سيادة الدولة، يستنتج تحقيق هذه السيادة «كشخص، كموضوع هو من أجل ذاته»: فالدولة ـ الموضوع تأخذ فوراً شكل موضوع خاص ملموس، يعبر عن الوحدة ويضمنها. فالدولة الفعلية هي الدولة التي تضع على رأسها عاهلاً للتعبير عن تركيز سلطاتها كافة حول إرادة مطلقة ووحيدة.

فوظيفة العاهل هي إذاً التعبير عن هذا الطابع المطلق لسلطة الدولة. «التمثيل الاقرب إلى طبيعة هذا المفهوم هو التمثيل الذي يقضي اعتبار حق العاهل مؤسساً على سلطة الهية، إذ إنها تصبح العنصر غير المشروط والمطلق الذي يفرضه المفهوم (الملاحظة العائدة للفقرة 279) [النص رقم 14]. فالعاهل هو، قانوناً، الهي، بالضبط وبالطريقة ذاتها فإن «الدولة هي إرادة الهية معتبرة كروح حاضرة حالياً، تنتشر لتصبح الصورة الواقعية والتنظيم لعالم» (الملاحظة العائدة للفقرة 270): وهذه الصورة تتجسد بالضبط في شخص العاهل الذي يتماثل بالارادة البحت للدولة، أي بسيادتها.

وينجم عن ذلك، بالنسبة إلى هيغل، أن الملكية هي، بالامتياز، الشكل العقلي للسلطة السياسية، أي أن حركة التاريخ الشمولي، التي تتتابع خلالها الاشكال المختلفة لتكوين الدولة، تتجه نحو هذا الشكل الذي تتم فيه. وهذا الانجاز هو نزوعي: وكما يشير اليه هيغل، في ختام الملاحظة العائدة للفقرة 279، «يجب أن يكون هناك دائماً في الاشكال غير النامية بشكل كامل للدولة قمة فردية»: التحقيق المادي والطبيعي لهذه الفردية هو ثانوي بالنسبة إلى الوظيفة التي تقوم بها والتي هي تجسيد هذه الفكرة: كل دولة، في النهاية، هي في ذاتها ملكية، إلى درجة معينة، بقدر ما تحمل في ذاتها مفهوم العاهل الذي هو التعبير عن مبدئها الفعلي. وفي ملحق الفقرة 279 [النص رقم 14] يأخذ مثال الديمقراطية اليونانية حيث «سبق أن كان فيها نوع من التمفصل العضوي»، وإن كانت لمّا تتوصل إلى تجسيدها الاعلى في تأكيد إرادة غير مشروطة محققة في فرد خاص يقرر كل شيء بشكل نهائي.

فهذا التحقيق لسلطة الدولة إذن في الوجود الشخصي لعاهل يصطدم بعقبات تؤخر فيه الانجاز. وكما يلاحظ هيغل أيضاً «إن هذا التحديد، مع الأسف، غالباً ما يعتبر كخارجي بحت وفي مستوى مشيئة تامة وحدها». لماذا؟ لانه يتم الاتجاه عفوياً إلى رده إلى الشكل المحدد لسلطة تقرير فردي حصرياً تتقلص إذاً ظاهرياً إلى اختيارات كيفية لارادة خاصة: إذا كان العاهل هو الذي يريد، أي هو الذي يقرر للجميع، أفلا يعني ذلك أن الجماعة، عبر هذا الخضوع، تجد نفسها تابعة بإكراه مصلحة خاصة تنتزع منها كل شيء وإنها هكذا في وسعها وقادرة دائماً على أن تبدل نفسها عوضاً عن كل شيء عليها تمثيله؟ إن اعتراضاً كهذا لا يعترف، حسب هيغل، بما هو عقلي بشكل جوهري

في فكرة إرادة صرف غير مشروطة: إنها إرادة صرف، أي سلطة تقرير مطلقة، لأنها، بالضبط، صادرة عن تحريضات وضغوط فردية أياً كانت. والعاهل ليس سوى «أريد»: ومن أجل هذا بالضبط فإن قراراته مصانة من أي مخاطرة كيفية.

وفي الواقع ترتبط عقلية الدولة الملكية بطابعها التكويني، ويجب الاخذ هنا بهذا التعبير بالمعنى المحدد سابقاً: إنه يعبر عن تكوين عضوي للدولة، أي واقع أن الخاص، بمقتضى مثاليته، يجد نفسه دائماً فيه خاضعاً للشمولي. وبكونه محدداً دستورياً فإن العاهل السيّد يجسد السلطة غير المشروطة للجماعة على جميع أعضائها، بمن فيهم هو بالذات: أي أنه، كمشيئة، ليس عليه سوى اعتماد قرارات سبق أن تحدد محتواها عقلياً دون أن يكون بامكانه هو نفسه تحويل توجهها حسب نزوته. وهذا يعني أنه إرادة بحت، غير مشروطة كارادة، وإنما محددة بالنسبة إلى الباقي بأهلية حكم معرفة تملي عليه أو تنصحه بما عليه أن يقرره، لا من أجل ذاته، وإنما باسم الجماعة التي يأخذ عنها مثالها وتوقيعها بحيث يرمّز إلى واقع أنها ليست سوى إرادة واحدة ووحيدة. «وهذا لا يعني أن العاهل له حق التصرف بشكل كيفي: إنه، على العكس، مقيد بالمحتوى الملموس لمناقشات المجلس، وعندما يكون الدستور صلباً فلا يكون له في الغالب عمل شيء سوى وضع توقيعه. إلا أن هذا الاسم مهم، إنه القمة التي لا يمكن الذهاب أبعد منها ولا يمكن تجاوزها» (ملحق الفقرة 279) [النص رقم 14].

ليس هناك قول أفضل من أن نقول إن سلطة العاهل تكون مطلقة بقدر ما هي طلسمية، أي رمزية. ليس أمام العاهل سوى التوقيع، أي التصديق على قرارات سبق أن تم الاعتراف بضرورتها، ويكون علينا أن نتساءل بعد

ذلك بموجب أي إجراء. وفي تعليق شفهي آخر لنصه ـ ومما له مغزى أن هذه الدقة قد جاءت قولاً بدلاً من أن تكون مكتوبة ـ يعلن هيغل أن العاهل «ليس له أن يقول نعم ووضع النقاط على الحروف» (ملحق الفقرة 280]: هذه الصيغة المثيرة تشير تماماً إلى الحدود الضيقة جداً التي تثبّت فيها هذه السلطة المطلقة «دستورياً». فسلطة القرار للعاهل هي عقلية عندما تكون متطابقة لما تشير به عليه جدارة الذين ينصحونه. وهؤلاء يعدون بالكامل محتوى هذه القرارات ولا يعود له بعد ذلك سوى الأخذ به قطعاً. من أين يستمد هؤلاء المستشارون، الفرديون أو الجماعيون، شرعيتهم بالذات، وكيف يساهمون مع العاهل في سيادة الدولة؟ أفلا تطرح للمناقشة وحدة الدولة بسبب هذا التقاسم؟ إنها مسائل سوف نجيب عليها فيما بعد.

الشعب السيد

تعبر السيادة عن فكرة الوحدة المثالية للدولة. وتتزامن أيضاً مع الوجود الملموس لشعب هو تحقيق تاريخي للروح. وبهذا المعنى، وليس بغيره إطلاقاً، من الممكن، حسب هيغل، الكلام عن السيادة الشعبية.

لا يمكن إذاً أن يقوم بين سيادة الشعب وبين سلطة العاهل أي نزاع طالما أن كلاهما يمثلان واقعاً واحداً، الوحدة العقلية أو التكوين العضوي للدولة. وحسب الملاحظة العائدة للفقرة 279 [النص رقم 14]، توجد السيادة في شعب ليس في وضع «يخيّم فيه الكيفي وغير العضوي وإنما هو، على العكس، متصور كمجموع نام في ذاته وعضوي حقيقة، كشخصية لكل، وهذه الشخصية موجودة في الواقع المناسب لمفهومها بكونها شخص العاهل». وفي الدولة الصلبة التكوين والتركيب فإن الشعب

والعاهل، بدلاً من أن يتقاسما كندّين سلطة يجب أن تبقى غير منقسمة في ذاتها، يتماثلان تماماً واحدهم بالآخر، عبر انتمائهما المشترك إلى سيادة الدولة التي هما معاً وعضوياً المتوليان شؤونها. وعندما تتجزأ الدولة وعندما تنقسم سلطتها فقط تتعارض سلطة العاهل مع سلطة الشعب مع أنهما يعبّران عن محتوى عقلي واحد.

ويقود الفكر هيغل مرة أخرى، لدى إثارة خطر هذا الانقسام، إلى مثل الثورة الفرنسية. وهذا ما كتبه «إن الكلام عن سيادة الشعب، في حقبة حديثة، كان لمعارضة السيادة الموجودة في العاهل» (الملاحظة العائدة للفقرة 279 [النص رقم 14]. وقد أخضع الواقع الفعلي للدولة وسلطتها لتحليل مجرد يفكك فيها عناصرها: ينقطع الشعب عن تمثيل الجماعة في كليتها وفي «أعضائها» جميعاً لكي لا يشكل من ذلك سوى «جزء»، في تمرد على العاهل الذي تقلصت سلطته نفسه إلى الخاصية. فمفهوم الدولة كمفهوم الشعب والعاهل هما عندها مشوهان بشكل عميق، ويفقدان طابعهما العقلي. «سيادة الشعب هي جزء من الافكار الغامضة المتجذرة في تمثيل فظ لما هو الشعب عليه» (المرجع عينه): والشعب، كما يقول هيغل أيضاً، يتقلص عندها إلى «كتلة tas» (هذا التعبير موجود في مقال عام 1817 حول les Etats du Wurtemberg, Cf. les Ecrits politques, p. 229)، وقد امحى منها أي طابع لسيادة أصيلة، لأن مبدأ شرعيتها بالذات، التكوين العضوي للدولة قد ألغي. وتفكك الشعب هذا في «كتلة» يتطابق مع الآونة التي يتشكل فيها الرعاع (Pôbel) والتي تظهر فيها أيضاً «الطبقات» الاجتماعية: فتختفي الدولة عندها وتترك المجال لتناقضات المجتمع المدني الذي يبقى معرضاً بشكل دائم لنزاعات يوجدها فيه التعدد غير المنظم.

إن الدهماوية الشعبية[1]، «الديمقراطية» بشكل حرفي تعيد إذاً سيادة الدولة إلى لعبة المصالح الفردية الخاصة بسير العمل في المجتمع المدني. والحال أن روح شعب ما، كما تتجسد بشكل أصيل في صورة مبهمة للعاهل، ليست روح شعب متجمع، بشكل كاذب، في مطلب إرادة مستقلة معارضة لارادة الدولة التي تدخل معها في تنافس وصراع. يجب أن تعود السيادة دائماً إلى الشعب والى العاهل، وإلا فقدت «مثاليتها»، أي تكوينها العضوي الملموس، فتكون عرضة للعبة التجريدات المذيبة. «إن هذا الرأي الذي حدد لنفسه غاية إدخال العنصر الديمقراطي دون أقل شكل عقلي في جهاز الدولة، وهو غير موجود مع ذلك إلا في سبيل شكل كهذا، يتمثل بشكل طبيعي جداً للروح، لأنه يتمسك بالتحديد المجرد في أن يكون عضواً في الدولة ولأن الفكر السطحي يبقى محدوداً بالتجريدات» (الملاحظة العائدة للفقرة 308). إلا أنه، وبموجب صيغة مهمة جداً سبق أن وجدناها، فإن «الدولة الملموسة هي الكل الذي تتوزع وظائفه في حلقاته الخاصة» (المرجع عينه): وعقليته ترتكز بالضبط على التضامن الملموس لاعضائه جميعاً، واحترام هذا التضامن يمنع أحد الأعضاء من أن يكون له وجود مستقل.

إذن فالشعب سيد إذن، وإنما بشرط أن يذيب بشكل تام مصيره في مصير الجماعة المنظمة التي ينقطع داخلها هو نفسه عن أن تكون له قيمة بهذه الصفة، أي على أساس كيانه المنفصل. إذ إنه، إذا بقي الشعب تعدداً غير منظم لافراد مجموعين حسابياً في الكتلة غير المحدودة الشكل لـ

(1) الدهماوية: سياسة تملّق الشعب لتهييجه démagogie.
شعبية: هنا، أي متعلقة بالنظرية الشعبية التي تصور بواقعية حياة عامة الشعب populiste.

«عدد أكبر (Oĭ Polloĭ)»، فإنه يكون «شيئاً ما مما هو غير محدد تماماً» (الملاحظة العائدة للفقرة 301) [النص رقم 16]، أي يكون عاجزاً عن أن ينفذ إلى الضمير العقلي والملموس والتام لما هو عليه. «إن الشعب، إذا كنا ندل بهذه الكلمة على جزء خاص من أعضاء دولة، يعبّر تماماً عن الجزء الذي يعرف ما يريد» (المرجع عينه). لقد سبق لهيغل أن استعمل هذه الصيغة، التي يتمسك بها بشكل ظاهر، في مقاله عام 1817 حول تكوين دول الورتمبورغ (Wurtemberg (Ecrits politiques, p. 277. وليس للشعب المنفصل عن العاهل سوى إرادة شكلية، أي إرادة ليس لها محتوى.

وهذه الفكرة هي التي بسطها هيغل في نظريته عن الرأي العام، أو رأي الأكثرية، التي، بالنسبة إليه، تم الاخذ بها في تناقض غير قابل للحل. «إن الشمولي في ذاته ومن أجل ذاته، المادي والحقيقي، يتواجد ممتزجاً بضده، العنصر الفردي والخاص برأي الكثرة (الفقرة 316). أي أن الشمولي، في حكم الكثرة، والحاضر في ذاته وحسب بشكل جوهري، لا يتوصل إلى أن ينمو ولا إلى أن يعبر عن نفسه بشكل ملائم، ويعود إلى حالة التجزئة لتمثيل كيفي وغير مكتمل، في نزاع دائم مع نفسه. «الرأي العام هو الطريقة غير المنظمة لجعل ما يريده الشعب وما يفكر فيه معروفاً» (ملحق الفقرة 316). لا ريب في أن الرأي العام يمثل بشكل غير مباشر الطموحات المشتركة للجماعة، ولكنه لا يتوصل اليها إلا عبر مقول قاتم ذي فجوات لا يأخذ معنى إلا إذا تم تفسيره. «كل شيء في الرأي العام هو، في الوقت عينه، حقيقة وبهتان، وكشف الحقيقي فيه هو بالضبط مهمة رجل عظيم» (ملحق الفقرة 318). فإن لم يوجد هذا الرجل العظيم، بطل شعبه أو بشيره هذا، الذي يدرك الطموحات العميقة والمصير

التاريخي، فيجب الرجوع الى توسط مستشارين مؤهلين يعرفون ما يريده الشعب أفضل مما يعرفه هو نفسه لأنه عاجز أن يقول ذلك لنفسه بشكل واضح: «معرفة ما نريده، وأكثر من ذلك أيضاً معرفة الارادة في ذاتها ومن أجل ذاتها، معرفة ما يريده العقل، هي ثمرة ذكاء ومعرفة عميقة ليسا بالضبط من مهمة الشعب» و(الملاحظة العائدة للفقرة 301) [النص رقم 16]. فالشعب سيد في ذاته، أي أنه سيد بحيث أن هذه السيادة تبقى غير فعالة ما دامت لا تتلقى الشكل العضوي الملموس الذي يضفيه عليها الذين مهمتهم إدارة المصلحة المشتركة بإظهار محتواها العقلي وصياغته.

المصلحة العامة وإدارتها

يحول وجود دولة عقلية النشاطات الخاصة لجميع المواطنين إلى معنى المنفعة المشتركة بحيث أن «كل عضو، بالحفاظ على نفسه من أجل ذاته في صميم الجهاز العقلي، يحافظ أيضاً على الآخرين في نوعيتهم» (الفقرة 286). فالأمر لا يتعلق إذن، عن طريق إلحاق الخاص بالشمولي، كما يرغب في ذلك التوجه العام للدولة، بالغاء خاصية المصالح الفردية، أي إنكارها تجريدياً على حساب تدخل خارجي وكيفي، وإنما يتعلق «بحالة عضوية لأشياء تكون فيها الاعضاء لا الاجزاء في علاقة بعضهم ببعضهم الآخر فيحافظ كل واحد على الآخرين بالقيام بما هو خاص بكرته. فالحفاظ على الآخرين الاعضاء هو الهدف والنتيجة الماديان للمحافظة الخاصة بكل عضو» (الملاحظة العائدة للفقرة 286). والمصلحة المشتركة توفق بين المصالح الفردية بادماجها في انتظام خاص، أي أنها تتغلب على تعارضها.

إذن على الدولة، بقلب الاتجاه الخاص بالمجتمع المدني، أن تستند

مع ذلك إلى المؤسسات الخاصة بالمجتمع المدني التي تحافظ عليها وتضمن سير عملها: وبجعل المصلحة العامة غاية، لا تكون بذلك قد استبدلتها[1]، شكلياً، بالمصالح الخاصة، التي، على العكس، تصونها وتضفي عليها شرعية جديدة. وهذه الفكرة هي التي يعبر عنها هيغل تماماً باعطائها تعبيرها العام في مقول عن توزيع الاثمان في 28 أيلول 1809: «إن العلامة الأصلية للحرية ولقوة تنظيم ما، ترتكز على أن الآونات المختلفة التي تحتويها تتعمق في ذاتها وتضع نفسها في أنظمة منجزة، ويتم بعضها إلى جانب بعضها الآخر عمله فترى هذا العمل منجزاً، بلا غيرة ولا خوف، بحيث أن الجميع، بالمقابل، ليسوا سوى أجزاء لكلٍ كبير» (Textes pédagogiques, trad. franç, Ed. Vrin, p. 81). إن كرات الوجود الخاص، عندما تتجمع في وحدة الدولة العضوية، «تتعمق»، أي تكتشف أشكال استقلالية جديدة تتيح لها إنجاز كل ما تحمله في ذاتها.

وهذا يعني أن الدولة، بتمثيلها المصلحة العامة، ليست خارج المجتمع المدني أو فوقه، فالمجتمع المدني يمثل، بالمقلوب وضدها، مجموعة المصالح الخاصة: يجب، على العكس، أن تحقق بطريقة ملموسة ذوبانها بالارتكاز على التوسطات، على الوساطات، الضرورية لاتمام هذه الوحدة. ويبسط هيغل هذه الفكرة بالعودة الدائمة إلى هذا النموذج من الدولة غير العضوية التي تمثلها فرنسا الثورية بالنسبة اليه: وهذا النموذج قد سحب أي سلطة من البلديات القديمة والجماعات المعتبرة من رواسب النظام الاقطاعي، أو دولاً ضمن دول، وعارض،

(1) من الشائع استعمال استبدل على الوجه التالي: استبدلت اللون الأحمر باللون الأزرق، والقصد من ذلك الاحتفاظ باللون الأزرق، في حين يجب أن يقال: استبدلت اللون الأزرق، باللون الأحمر، لأن حرف الجر يلحق بالشيء المراد الاستغناء عنه.

نظامها المركزي الخاص والمجرد. إلا انه بذلك لم يفعل سوى تقوية معارضة الشمولي للخاص، أي حرمان تنظيمه السياسي الخاص من أي محتوى مادي. وعلى العكس فالدولة العضوية هي الدولة التي تجد في أشكالها الوسيطة منابع شرعيتها. «لذلك فإن العمق والقوة للدولة في ذهنية المواطنين يكمنان في روح الجماعة هذه إذ إنها هي التي تحتوي مباشرة تجذر الخاص في الشمولي (الملاحظة العائدة للفقرة 289) [النص رقم 15]. وبدون هذا التجذر تفقد السلطة السياسية أي إتصال بالحياة الواقعية للافراد: والحال أن هذه الحياة تشكل المادة التي تعطيها شكلاً، وبدونها تحرم من أي طابع فعلي. وبتأكيد أسبقية المصلحة العامة تأخذ، في آن معاً، في الحسبان مجموعة المصالح الخاصة التي تعطيها الوسائل التي تكفيها بطريقة متماسكة، بابعاد خطر دخولها في نزاع بعضها بين بعضها الآخر: «وهنا يجد الفرد ضمانة ممارسة حقوقه ويربط مصلحته الخاصة بالحفاظ على الكل» (ملحق الفقرة 290).

على أن المصالح الخاصة، من وجهة نظر المصلحة العامة، ليس بالامكان استردادها كما هي: فمدلولها يصبح معكوساً منذ تغدو تابعة لهدف مشترك. وهذا يعني عملياً انه يجب إخضاعها لمراقبة السلطة الحاكمة ورقابتها. كيف تتم هذه المراقبة وهذه الرقابة؟ إنهما من صلاحية حكومة الدولة وإدارتها اللتين لهما، وهما في ارتباط مع المؤسسات الخاصة بالمجتمع المدني، مهمة تنظيم القضايا السياسية بحيث يتم استبعاد أي خطر تناقض بين الخاص وبين الشمولي. وقضيتهما، كما يقول هيغل، هي في «تطبيق أحد مفاهيم الرضا أو إحدى فئاته على الخاص في ظل الشمولي»، أي أخذ المتطلبات الخاصة أو الطموحات الخاصة في الحسبان بتحويلها إلى وجهة المصلحة العامة.

نحن هنا أمام «عضو» جديد في الدولة متميز عن العاهل: تعود لهذا الأخير، كما بيّناه، المهمة الوحيدة في تمثيل الارادة غير المشروطة للجماعة المعتبرة كمجموع غير قابل للقسمة. إلا أن هذه الارادة المحض، كما سبق أن لاحظنا، ليست سوى إرادة تأخذ قرارات مطلقة إلى درجة أنه لا يعود لها نفسها أن تعطيها محتوى. ويجب إذن أن يكون هذا المحتوى قد أعد في السابق قبل قرار العاهل: إنه عمل المجالس والحكومة ومجموعة الاجهزة الادارية التي لها نوعياً صلاحية تكييف الخاص في ظل الشمولي، أي الاضطلاع بشكل ملموس بالارتباط بين المصلحة العامة ومثالية الدولة العضوية والتراتبية المعقدة لجميع الكرات الوسيطة التي يتبع الوجود الفردي لها. والى جانب العاهل، أو بالاحرى تحته، وسوف نرى أهمية هذه الدقة، يجب أن تتمثل سيادة الدولة بمعرفة بحت هي المكمل الضروري لسلطتها: للاخذ بمفردات فلسفة كانط يجب أن تكون السلطة العملية للعاهل مكملة بنوع من المعرفة النظرية تمارسها المجالس والادارات تحت قيادة الحكومة.

فهل يتطابق ذلك مع ما يسمونه عادة «السلطة النفيذية» و«السلطة التشريعية». هذان التعبيران ليس لهما مدلول كبير في رئاية هيغل: إنهما لم يعودا يطابقان مع السلطات النوعية التي تقتسم حداً من المبادرة أو مجال تدخل محفوظين لها. فالسلطة في الدولة العضوية موجودة بطريقة غير قابلة للانقسام: إن مسألة فصل السلطات وتوازنها لم يعد لها معنى، إذ إن مفهوم فصل السلطات لا يحتفظ بقيمة إلا بقدر ما يعبر عن فكرة تكوين تفاضلي تتلقى الدولة عبره تنظيمها الفعلي: وهذا ما تعبر عنه الملاحظة العائدة للفقرة 272 [النص رقم 12]. إلا أن هذا الفصل، إلى حد ما، هو داخلي في السلطة تنوعه إنطلاقاً من مبدئها المتأصل فيها الخاص بها

والذي تحفظ وحدته: فالأمر لا يتعلق إذاً بتقاسم مجرد بين السلطات المستقلة الموجود كل منها من أجل ذاته ومن قبل ذاته والتي يمكن أن تدخل في منافسة.

يجب الذهاب إلى نهاية هذه الفكرة: وحول هذه النقطة يبتعد هيغل عن تقليد التحررية السياسية واستلهام مونتسكيو. يجب أن يودع سلطان الدولة بكامله في إرادة العاهل وليس للاجهزة التنفيذية والتشريعية للدولة المكلفة إعطاء محتوى للارادة الصرف للعاهل، أي إعداد القرارات بشكل ملموس، أي سلطة خاصة، تكون سلطة الدولة بكاملها مركزة نهائياً في مبادرة سلطوية لرئيسها المثالي: وما يعطي وظائفها نوعية هو بالضبط شيء ما غير السلطة، وهذا ما يسميه هيغل «جدارة»، أي شكل معرفة يؤمن الارتباط بين الشمولي والخاص.

وما ينظّره هيغل هنا هو مذهب «الجدارات» كما تكوّن في الدول الاوروبية جميعاً خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر، والذي هو أحد مصادر ما نسميه الآن «حكومة الفنيين Technocrates». على أن هيغل، على عكس تفسير أعطي لمذهبه في الحق، لم يتصور شكل تنظيم سياسي يحفظ المجموع الفعلي للسلطة لمن يعرفون، أي لموظفين جديرين إذ إنه يميز، على العكس، هذه الجدارة بحيث أنها، في وضعها في خدمة الجهاز التنفيذي لسلطة الدولة، تكون نفسها محرومة من أي سلطة خاصة بها: فهي، على الأكثر، تتصرف بالتفويض، وتتوقف مبادرتها على الارادة المطلقة للعاهل الذي يمارس بنفسه المسؤولية المطلقة وغير المشروطة لهذه السلطة.

من هم هؤلاء الموظفون وهؤلاء المديرون الذين تضفي عليهم جدارتهم

مهمة وضع الارتباط بين المصلحة العامة وبين المصالح الخاصة للمجتمع المدني؟ إنهم هم أنفسهم أعضاء جماعة أو «جسم» خاص تماماً من مواطنين هم في علاقة، لا بمصلحة خاصة أو بحاجة، في إطار التقسيم العام للعمل، وإنما بالخير الجماعي العام للدولة الذي يشكل مهمتها الخاصة. إنهم، إلى حد ما، اختصاصيو الشمولي، وهذه الصيغة تعبر تماماً عن الطابع الوسيط لوظيفتهم: إنهم بين سلطة العاهل وبين مجموعة مؤسسات المجتمع المدني، يؤمنون من واحد إلى آخر، «كسير Courroie نقل الحركة»، نوعاً من الذهاب والاياب يحقق ارتباطهم المادي. وهكذا «تتموضع نقطة التماس بين قوانين الحكومة وقراراتها وبين خاصية الافراد في مسلك الموظفين وثقافتهم؛ إنها أيضاً النقطة التي تبرز فيها قيمة هذه القوانين والقرارات في الواقع (الملاحظة العائدة للفقرة 295).

على أن هذا التوسط يطرح المسألة التالية: إن الموظفين، بارتباطهم بالدولة، يشكلون هم أنفسهم كرة خاصة: إنهم يشكلون هذه الحالة الخاصة (allgemeiner Stand)، التي سبق أن كانت موضع بحث في الآونة التي كان المجتمع المدني فيها منقسماً إلى «حالات» ثلاث (Stânde): «تهتم الحالة (Ständ) الشمولية بالمصالح الشمولية للوضع الاجتماعي؛ لذلك عليها أن تتحرر من العمل الذي تعطيه الحاجات مباشرة، سواء بفضل ثروة خاصة أو بتعويض من قبل الدولة (Staat) يستأثر بنشاطه بحيث أن المصلحة الخاصة تجد إرضاءها بعملها من أجل الشمولي (الفقرة 205). وفي التعابير نفسها هذه «الحالة» هي متميزة كذلك في الفقرة 303: «إن الحالة (Stand) الشمولية، أو بشكل أدق التي تكرس نفسها لخدمة الحكومة، مصيرها في أن يكون الشمولي مباشرة هدفاً لنشاطها الجوهري».

وهنا تبرز صعوبة في النظام الذي يعرضه هيغل: ماذا يضمن الاّ ينطوي هذا الجسم الوسيط على خاصية ويشكل بذلك طبقة ذات امتياز وتسعى إلى تقديم مصالح كرتها الخاصة على غيرها، باستخدام وسائل تملكها لبسط سيطرتها؟ وفي سبيل استبعاد هذا الخطر يرفض هيغل الاعتراف لهذه النخبة الجديرة بسلطة، بالمعنى الحصري لهذا التعبير، ويقدمها على أنها في خدمة العاهل الذي تعود له، بشكل نهائي، مبادرة تقرير ما هو خير للجميع. على أنه يمكن التساؤل عما إذا كان هذا الحل المعروض للمسألة ليس شكلياً: كيف يمكن للعاهل، الذي هو نفسه محروم من الاتصال المباشر مع الواقع الملموس للوجود الفردي والذي ليس لديه أي وسيلة «لمعرفة» ماذا يجب أن «يريد»، ممارسة رقابة على الحكومة والادارة، إلا إذا خرج عن دوره الخاص به الذي هو تمثيل السيادة الصرف وغير القابلة للانقسام للدولة بشكل طلسمي؟ ويشير هيغل بدقة، وهو الواعي تماماً لهذه الصعوبة، إلى أن نشاط الموظفين، في سبيل التملص من الاغراء الذي يتعرض له دائماً في أن يقتصر على الدفاع عن مصلحته الخاصة الجماعية، يجب أن يخضع لرقابة مزدوجة: رقابة من فوق من جانب العاهل، وكذلك رقابة من تحت من جانب هيئات أخرى هي في النهاية أفضل وضع لمراقبة إدارة تتحمل هذه الهيئات بشكل دائم مبادراتها، وتواجهها هي نفسها بمطالبها الخاصة.

ويمكن التساؤل عما إذا كانت هذه الحلول المتعاقبة لمسألة التوفيق بين الخاص وبين الشمولي لا تفعل شيئاً غير نقل صعوبة تعود، بدون انقطاع، إلى المكان نفسه الذي كان من المفروض حلها فيه. وما يسعى هيغل إلى التفكير فيه هنا هو نوع من التوازن الهرمي والعمودي لصلاحيات المجتمع: هذه الصلاحيات تمثل، على جميع الاصعدة، سلطة وحيدة، تستمد منها، دون

أن تتقاسمها أو تجزئها، ماهيتها المشتركة. إلا أن الوحدة العضوية المحصلة هكذا ترى، دون أن تستبعد من انتظامها أي خطر نزاعات، هذه النزاعات، بلا انقطاع، تظهر ثانية على المستويات جميعاً لسير عملها، دون أن يضمن أي شيء، إلا من وجهة نظر عقلية مثالية، أن تميل إلى الجانب الحسن بحيث تحافظ بشكل أكيد على تفوق المصلحة العامة. ألا يوجد في ذلك هنا عنصر لاعقلي يتعذر امتصاصه؟ والخطر حقيقي إلى درجة أن هيغل يثيره أيضاً في كتابته الاخيرة التي كرسها للحق السياسي، في نيسان 1831، والتي هي أيضاً آخر نص له. والمقصود هو المقال حول قانون الاصلاح الانتخابي في انكلترة: «يمكن لكتلة كائنات بشرية أن تنعت نفسها وبحق بلقب تسمية شعب، إذ إن الشعب هو هذه الكتلة غير المحددة. ومع ذلك يجب تمييز السلطات والموظفين، وبشكل عام، جميع الذين هم جزء من تنظيم السلطة. ويظهر هؤلاء عندها متملصين من الحق، بمغادرة صعيد المساواة، وبمعارضة الشعب الذي يملك بالنسبة اليهم الافضلية اللامتناهية بأنه معترف به كارادة سيدة. وهنا النقطة الاخيرة للتناقضات التي تجد أمة ما، في داخلها، نفسها منجرّة عندما تدع نفسها تخسر أمام هذه الفئات الشكلية» (Ecrits politiques, p. 394). يجب إذن، وبالوسائل كافة، منع هذه «الفئات الشكلية» أن تتموضع، أي أن تتشكل، داخل الجسم العضوي للدولة، وفي تعارض مع تكوينها العقلي، مجموعات مستقلة، واعية لنوعيتها، ومطالبة، إنطلاقاً من إحساس بالذات كهذا، بحقوق لنفسها: والا عدنا إلى النظام أو إلى الفوضى في المجتمع المدني. إلا أنه، عندما يطرح هذا التطلب، يبقى أن العودة إلى التناقض، الذي ليس مدبراً هنا إلا مؤقتاً أو مثالياً، هو محتم: ألا يعيد هذا الخطر، طرح الوجود الفعلي للدولة للمناقشة؟

غاية الدولة

تشكل الدولة العقلية، في فلسفة هيغل حول الحق، غاية مسار الحق كله، وشكله النهائي كما يفهم هذا الشكل في نطاق الـ Sittlichkeit: إنها الشكل الناجز والكامل للاجتماعية الي تجد فيها شروط توفيق كامل مع نفسها. ومن هنا طابعها «الالهي»، الذي أكده هيغل لمرّات عديدة: الدولة هي التحقيق المطلق للروح في العالم وهذا التحقيق لا يوجد بعده أي شيء آخر، أي، أي شيء أعلى، يمكن تصوّره. وبهذا المعنى يمكن الكلام عن غاية الدولة للقول إن الدولة هي بالذات غاية، أجل مسار يكوّن التحقيق الأكثر إنجازاً لها.

ومع ذلك، وكما سبق أن رأينا، فإن هذا الشكل العقلي بالكامل ليس هو ذاته خلوّاً من تناقضات: ففي الحدود المفروضة عليه من قبل طبيعة الحق بالذات يكوّن هذا الشكل نموذجاً وحيداً لا يمكن تجاوزه. فعندما تتجسد الروح في تلك الصور التاريخية التي هي الشعوب. عندها يقول هيغل ـ عندما تجعل نفسها، موضوعية ـ ليس بامكانها أن تفعل أفضل من ذلك، وليس في وسعها الذهاب أبعد من ذلك، أن تفرض عليها هذا الشكل من الوجود الذي يؤمنه تنظيم دولة وهو تنظيم يستطيع وحده أن يقدم المصلحة الجماعية على أنها تفوق المصالح الخاصة. ولكن ألا يعني ذلك أيضاً أن الروح يجب عليها هي نفسها اجتياز الحدود المفروضة عليها في دائرة الحق والتي تقلص تطلبها في تحقيقها الفعلي الملموس ولا تسمح لها، في أفضل حال، الا بأن تقترب، دون التمكن من الوصول، من هذه الوحدة المطلقة مع ذاتها التي هي هدفها الحقيقي؟ وفي تصميم الـ Encyclopédie، حيث جهد هيغل في أن يعرض بالكامل سير الروح التي تتوصل، عبر تتابع تحقيقاتها، إلى وحدة ذاتها، يحتل الحق

والدولة وضع الروح الموضوعية. والحال ان هذه «الدائرة» نفسها تتبعها كرة الروح المطلقة متضمنة هذه الأشكال النهائية الثلاثة للعقلية وهي الفن والدين والفلسفة: وهذه الأشكال تأتي بعد الدولة فهي تتجاوزها إذن، بالمعنى الهيغلي لكلمة Aufhebung؛ أي أنها تتابع المحاولة التوحيدية للتوفيق وإنما بعنصر جديد، أبعد من عنصر الحق والدولة. ومن وجهة النظر هذه تتضمن عبارة «غاية الدولة» مدلولاً جديداً، إنها تدل على ضرورة فهم ما يطرح، داخل الدولة نفسها، شروط إنجازها الخاص، أي أيضاً بمعنى إمحائها.

ويثير هيغل، في الفقرات الأخيرة من Philosophie du droit، التناقض بين «عالمين»، مملكة زمنية ومملكة روحية، وهو تناقض يلازم النمو التاريخي لاشكال الدولة: هذا التناقض هو أيضاً دليل على التحديد الذي تحملها في ذاتها والذي يبقى موسوماً به بشكل محتم إلى النهاية. إن وعي هذا التحديد هو في الوقت عينه فهم أن وظيفة الفلسفة الوحيدة ليست تصور الدولة، أي إضفاء نموذج عقلي مثالي وغير قابل للتجاوز عليها: يجب أيضاً أن نتصور غاية الدولة، أي شروط تجاوزها وإلغائها وامتصاصها في شكل سام يتضمنها مع تغييرها. وإذا كان هيغل لم يحل ذلك ـ وهذا في النهاية ما لامه عليه ماركس بشكل أساسي ـ فإنه، على الأقل، طرح بوضوح، وهذا ما انتهى اليه تفكيره في الحق، المسألة بشكل نقد للدولة هو ليس نقد هذا الشكل المحدد للدولة أو ذاك وحسب.

يمكن أن نندهش من أن نرى تفكير هيغل في الحق ينتهي بطريقة نقدية، بعكس المذهبية التي ننسبها عادة إلى هذا الفكر الذي يقدم «كشمولية». ومع ذلك يجب أن نلاحظ أيضاً أن الأعمال النظرية الكبرى لهيغل تنفذ، بالطريقة عينها، لا إلى قفل مقول ينطوي حتماً على نفسه

بطريقة نظرية، وإنما على أفق مفتوحة تقود كذلك إلى تطورات لاحقة: عندما تطرح الظاهراتية مسألة المعرفة المطلقة كي تنتهي إلى حل، تفتح طريق علم المنطق: الذي يهيىء هو نفسه شروط فلسفة للطبيعة وفلسفة للروح؛ وعندما أعطى هيغل آخر طبعة للـ Encyclopédie، أضاف إلى العرض المكتمل مبدئياً للمعرفة الفلسفية ثلاثة أنواع جديدة من «القياسات» (الفقرات 575 و576 و577 من الـ Encyclopédie) علقت اتمامها باحالته على أنواع جديدة من النمو. وفي مواجهة أسطورة صلبة والتأكيد أن هيغل ولا شك ليس مفكراً لا في غاية المعرفة ولا في غاية التاريخ. ولكن على الأقل ـ كيف يمكن لجدلي واع أن يفعل ذلك؟ ـ تجنب التناقض الملازم لمفهوم الغاية الذي يدل، في الوقت عينه وبالتناقس، على هدف واحد، على آونة اتمام وآونة اختفاء. وفي هذا المعنى المسألي أيضاً يجب النظر إلى مبدأ غاية الدولة، الذي بالاستناد اليه يكتمل العرض العقلي للعالم الموضوعي للروح. وهذا يعني أن الدولة، بالنسبة إلى هيغل، لا تشكل غاية في ذاتها، وإنما هي ليست سوى آونة محددة، وإذن محدودة، في المسار الاجمالي للروح: فالروح في الدولة حرة موضوعياً، وليست حرة في المطلق.

نصوص

إن العرض العقلي لمحتوى علمي هو، عند هيغل، مستمر بشكل جوهري. فمبادىء (Grundlinien) فلسفة الحق تختصر هذا التقديم بتجزئتها عبر تتابع فقرات مرقمة توضح، في كل مرة، نقطة معينة من البرهنة. لم يكن بامكاننا أن نعطي هنا سوى مقتطفات باستعادة عدد من هذه الفقرات مما يزيد من نتيجة عدم الاستمرار والانقطاع. إلا أنه من الواضح أن كلاً من المقاطع التي نستعيدها، في ترجمة جديدة، ليس له معنى إلا إذا وضع مجدداً في مجموعة الاستدلال الذي ينتمي إليه وفي بقيته: وقد حاولنا إعادة هذه الوحدة عبر التعليق المعطى، بالاضافة إلى ذلك، لهذه النصوص.

ومن جهة أخرى، فإن نص المبادى، كنص دائرة المعارف Encyclopédie، مؤلف من تتابع فقرات وملاحظات وملاحق: فالفقرات محررة، مباشرة، من قبل هيغل من أجل النشر، والملاحظات تتطابق مع الشروحات التي كتبها هو نفسه للتعليق على كتابه، بمناسبة محاضراته، وأخيراً تستعيد الملاحق، حسب مدونات طلاب، محتوى هذه الشروحات الشفهية، رغم أنها لم تنقل الينا إلا بطريقة غير مباشرة، وهذه الشروحات هي مع ذلك ثمينة، لأنها تنير بشكل جيد جداً مقاصد النص: كان هيغل غالباً ما يدع نفسه يقول ما لم يكتبه وبطريقة ملتوية وصعبة، وبخاصة في صدد مسائل كانت الرقابة متنبهة لها بشكل خاص كمسائل فلسفة الحق.

النص رقم 1

فكرة الـ Sittlichkeit

الفقرة 151، ملحق. الفقرة 156، ملحق

151 - إن التماثل العادي بالواقع الموضوعي للافراد، العنصر الذي نسميه sittlich، أو الأخلاقي الاجتماعي، طريقة التصرف العام لهؤلاء، يظهر كتقليد (als Sitte) - وعادة هذا المسلك المسماة sittlich تظهر كطبيعة ثانية تأخذ مكان الارادة الأولى والطبيعية ببساطة، وهي النفس الداخلية والعميقة، ومدلول وجودهم وواقعه الفعلي، والروح كعالم، حي وحاضر، ليست ماهيته روحاً إلا إبتداء من حينذاك.

ملحق - كما أن للطبيعة قوانينها، فالحيوان والاشجار والشمس تنفذ جميعها قانونها، والتقليد، العرف الاجتماعي، المسمى Sitte، مصدره ذهنية الحرية. والتقليد هو ما لمّا يصل اليه الحق والاخلاق: إنه الروح. ففي الحق في الواقع ليست الخاصية خاصية مفهوم، وإنما خاصية إرادة طبيعية فقط. وكذلك فإن الاحساس بالذات، على صعيد الاخلاقية، ليس ضميراً روحياً بعد. والأمر لا يتعلق هنا أيضاً إلا بقيمة الموضوع في ذاته. وأقصد بذلك أن الموضوع الذي يحدد نفسه حسب الخير وضد الشر له كذلك شكل الكيفي. وبالمقابل، فإن الارادة هي إرادة الروح، ولها محتوى مادي مناسب لذاته.

156 - إن ماهية الـ Sittlichkeit، بقدر ما تحتوي، متحدة مع مفهومها، على الاحساس بالذات الذي هو في الوقت عينه من أجل ذاته، هي الروح الواقعية لعائلة ولشعب.

ملحق ـ ليس العنصر الاخلاقي الاجتماعي، das sittlich élement، مجرداً كالخير، ولكنه شي ما واقعي فعلياً بالمعنى المكثف للتعبير. فللروح واقع فعلي وعوارضها الافراد. ولذلك، في ما يتعلق بالـ Sittlichkeit، لا يكون هناك أبداً سوى وجهتي نظر ممكنتين: أما ان نتصرف انطلاقاً من الجوهرية واما أن نتصرف بطريقة مرذذة، ونرتفع بأخذنا الفردية الخاصة كنقطة انطلاق. والروحية، في وجهة النظر الثانية، هي غائبة، طالما أنها لا تستطيع أبداً الوصول إلى تجميع عناصر مركبة، في حين أن الروح، بالضبط، ليست شيئاً خاصاً، وإنما هي وحدة الخاص مع الشمولي.

النص رقم 2

المجتمع المدني البورجوازي

الفقرة 182، ملحق. الفقرة 183

182 ـ إن الشخص الملموس، الشخص الخاص الذي هو غايته الخاصة به بالنسبة إلى ذاته، هو أحد مبادىء المجتمع المدني البورجوازي، باعتباره مجموع حاجات ومزيجاً من ضرورة طبيعية وكيفية. ولكن الشخص الخاص المبدأ الثاني للمجتمع المدني البورجوازي اعتباره بجوهره في علاقة بخاصية أخرى من النوع عينه، علاقة يجعل فيها كل واحد نفسه معترفاً به ويرضي نفسه بفضل الآخر، وبالتالي بواسطة شكل الشمولية فقط التي هو الآخر.

ملحق ـ المجتمع المدني البورجوازي هو الفارق الذي يقوم نفسه بين العائلة وبين الدولة، مع أن النمو الكامل لهذا الفارق يصل متأخراً عن

نمو الدولة. وبكونه فارقاً في الواقع فإن وجوده يفترض وجود الدولة. ولكي يكون موجوداً يجب أن يكون أيضاً قبلها كشيء ذي واقع مستقل. وخلق المجتمع المدني البورجوازي هو فضلاً عن ذلك شي يعود للعالم العصري الذي هو أول من أعطى تحديدات الفكرة حقها الكامل. وعندما نمثل الدولة كوحدة أشخاص متميزين، كوحدة ليست في الواقع سوى تجمع عادي، فإننا نشير فقط إلى التحديد الذي يعرّف بالمجتمع المدني البورجوازي. كثير من أساتذة القانون السياسي في الحقبة العصرية توقف هنا في مفهومهم للدولة. كل فرد في المجتمع المدني البورجوازي هو لذاته غايته الخاصة به، وكل ما تبقى لا يمثل شيئاً في نظره. والحال انه لا يمكنه التوصل إلى مجموع غاياته التي يهدف اليها بدون علاقة بآخرين؛ وهؤلاء الآخرون هم إذاً وسائل في سبيل غايات الخاص.

إلا أن الغاية الخاصة، بهذه العلاقة مع الآخرين، تعطي نفسها شكل الشمولية وترضي نفسها بنفسها وترضي الغير في الوقت عينه، وبقدر ما تكون الخاصية مجتمعة بشرط الشمولية إذن، تكون المجموعة أرض الوساطة حيث تطلق الاوضاع الفردية كلها والخاصيات جميعاً وهدف الولادة والثروة كافة العنان لنفسها فتنتشر موجات الاهواء قاطبة ولن تكون محكومة فيها الا من قبل ما يخترقها من بريق العقل. فالخاصية المحدودة بالشمولية هي المعيار الوحيد الذي بفضله تجعل كل خاصية خيرها متقدماً على غيره.

183 - يؤسس الهدف الاناني، الذي يحقق نفسه فعلياً، والمشروط هكذا بالشمولية، نظام تبعية معمم تتشابك فيه المادة ورغد عيش الفرد الخاص وكذلك وجوده القانوني، ويكون لرغد العيش وحق الجميع قاعدتهما في المادة ولا يكونان واقعيين ومضمونين إلا في إطار هذه

العلاقة. ويمكن، في المدة الأولى، اعتبار هذا النظام كنظام الدولة الخارجية: دولة الضرورة والادراك Notstaat.

النص رقم 3

نظام الحاجات وقوانين الاقتصاد

الفقرة 189، ملاحظة وملحق

189 - إن الخاصية، بكونها أولاً ما هو محدد ضد الشمولي والارادة، هي حاجة ذاتية، وهذه الحاجة تتوصل إلى موضوعيتها، أي إلى إرضائها، بالوسيلتين التاليتين: أ - وسيلة الاشياء الخارجية الي هي، في الوقت عينه، بمقدار ملكية حاجات أخرى وإنتاج حاجات أخرى وإرادات أخرى. ب - بالنشاط والعمل، بكونهما يتوليان عملية الوساطة بين الجانبين. وبمقدار ما يكون الهدف إرضاء الخاصية الذاتية إلا أن الشمولية بالاضافة إلى ذلك تبرز قيمتها في العلاقة بين الحاجات وبصفة حكم للآخرين، يكون وميض العقلية الظاهري الذي يضيء هذه الكرة من المحدودية، وميض الادراك. وهذا الجانب من الادراك هو المهم هنا في ملاحظة الاشياء وهو الذي يكوّن العنصر الموفق في صميم هذه الكرة بحد ذاتها.

ملاحظة - الاقتصاد السياسي، die Staatsôkonomie، هو العلم الذي يرتكز في انطلاقته على وجهات النظر هذه، إلا أنْ عليه بعد ذلك عرض العلاقة بين كتله وحركاته في تحديديتها وتشابكها الكميين والنوعيين. وهنا أحد العلوم التي ولدت في الحقبة العصرية والتي ليست لها أرضية سوى هذه الحقبة. والمثير في هذا النمو هو أنه يبين لنا كيف يتوصل الفكر (يراجع سميث Smith وريكاردو Ricardo) إلى أن يستخرج من

الحشد اللامتناهي للخاصيات التي تبدو لعينيه أولاً المبادىء العادية للشيء، وان يكشف منها الادراك الذي يسوسها. وكما أن هناك، من جهة أولى، عنصر توفيق في الاعتراف في صميم كرة الحاجات وظهور العقلية ووميضها المقيم فيها والجاهد فيها، فإن حقل الاقتصاد السياسي هو أيضاً، وعلى العكس، الحقل الذي تطلق فيه غايات ذاتية وآراء أخلاقية العنان لحركات مزاجها ولعدم رضاها وتستسلم لنزقها الاخلاقي.

ملحق ـ هناك عدد معين من حاجات شمولية، كالاكل والشرب واللباس الخ..، إلا أن الطريقة التي يتم بموجبها إرضاؤها تتوقف كلياً على ظروف محتملة. فالأرضية، حسب الموقع، تكون خصبة، إلى حد ما، والغلال، حسب السنوات، تكون وفيرة إلى حد ما. هذا رجل شجاع، وذاك رجل آخر خامل، الخ... ومع ذلك فإن هذا التجمهر كله للكيفي يولد إنطلاقاً من ذاته تحديدات شمولية. وهذا التبعثر الظاهري وهذا الغياب للفكرة الموجهة تمسك بهما ضرورة تدخل اللعبة عفوياً. إن هدف الاقتصاد السياسي، أو اقتصاد الدولة، هو بالضبط اكتشاف هذه الحاجة، وهذا العلم يشرف الفكر لأنه يجد القوانين المتطابقة لكتلة ظواهر محتملة بكاملها. إنه لمثير هذا المشهد الذي نلاحظ فيه كيف أن جميع الارتباطات التي تتكون على هذا الصعيد لها مفعول رجعي، وكيف أن الكرات الخاصة تتجمع ولها تأثير على كرات أخرى وتلتقي في ذاتها شيئاً ما يميزها أو، على العكس، يشكل عقبة. وهذا الانتقال المستمر لعنصر في آخر الذي لا نريد أن نعتقده في زمنه الأول، لأن كل شيء يبدو متروكاً إلى كيفي الفرد الخاص، هو مدهش بشكل خاص ويقدم تشابهاً مع النظام الكوكبي الذي يعطي دائماً مجال رؤية حركات شاذة الا انه بامكاننا مع ذلك معرفة قوانينها.

النص رقم 4

الحاجة وتمثيلها الاجتماعي

الفقرة 192، ملحق. الفقرة 193. الفقرة 194، ملاحظة

192 ـ منذ أن وجدت الحاجات واقعياً ووسائل إرضائها أصبحت كائناً من أجل كائنات أخرى، وإرضاء هذه الحاجات مشروط، بشكل متبادل، بحاجات الآخرين وعملهم. ويصبح التجريد صفة لهذه الحاجات وهذه الوسائل، وفي الوقت عينه تحديداً للعلاقة المتبادلة التي يقيمها الافراد بعضهم بين بعضهم الآخر. والشمولية المكتسبة على هذا النحو في الاعتراف المتبادل هي الآونة التي تجعل منها، في صميم عزلتها وتجريدها بالذات، حاجات ووسائل في الوقت عينه أو طرقاً لارضائهم هي ملموسة تماماً، بقدر ما هي اجتماعية.

ملحق ـ يدخل شكل الشمولية هنا في اللعبة عن طريق الموجب المفروض علي لكي أنظم مسلكي بالنسبة إلى الآخرين. إنني أحصل من الآخرين على وسائل إرضائي، وعلي بالتالي أن أقبل بآرائهم تماماً. إلا أنني مرغم، في الوقت عينه، على إنتاج الوسائل لارضاء غيري. فهناك إذاً لعبة من واحد إلى آخر، وبشكل متبادل، يكون فيها الاثنان متضامنين. وكل ما يمكن أن يكون فيها خاصاً يصبح في هذا المجال شيئاً اجتماعياً ما. ففي طريقة إرتداء الثياب، وفي وقت الغداء، هناك نوع من الاصطلاح يجب القبول به، إذ إن إعمال وجهة النظر في هذه الاشياء ليس له وزنه، والأكثر تعقلاً هو، على العكس، التصرف في هذا الصدد كما يفعل الآخرون.

193 ـ هكذا تصبح هذه الآونة بالنسبة إلى الوسائل المعتبرة من أجل

الذات تحديداً لمحدودية خاصة هي أيضاً تحديد للحيازة وتحديد لطريقة إرضاء الحاجات بالذات. ومن المناسب، فوراً بالاضافة إلى ذلك، فرض المساواة بالآخرين في هذا المضمار، بحيث أن الحاجة لهذه المساواة والعملية التي بموجبها نصبح متساوين ومتماثلين والتقليد من جهة، وحاجة الخاصية، حاجة إبراز قيمة الذات بالتمييز بطريقة ما، من جهة أخرى، تغدوان كلاهما مصدراً فعلياً لتعدد الحاجات وانتشارها.

194 ـ في الحاجة الاجتماعية، كصلة للحاجة الفورية أو الطبيعية بالحاجة الروحية للتمثيل، بقدر ما تكون هذه الأخيرة شمولية وتصبح إذاً هي الراجحة، تكون هذه الآونة الاجتماعية الجانب المحرر الذي تكون فيه الضرورة الشديدة والطبيعية للحاجة محجوبة ويعود الانسان فيها إلى رأيه الخاص الذي هو هنا رأي شمولي، والى ضرورة لا توجد الا بفعله: بدلاً من أن يرد مسلكه إلى احتمال خارجي فقط فهو يرده إلى احتمال داخلي، إلى كيفي اختياره.

ملاحظة ـ في حالة طبيعة مدّعاة فإن الفكرة بأن الانسان، الذي لا يكون له فيها الا حاجات طبيعية ويُزعم بأنها عادية، ويستخدم فقط لارضائها الوسائل التي تمنحه إياها فوراً طبيعة محتملة، سيعيش في حرية في ما يختص بالحاجات، هي ـ حتى وان غضضنا النظر موقتاً عن آونة التحرر التي يتضمنها العمل والتي سنعود اليها لاحقاً ـ نتاج رأي خاطىء لأن هذه الحاجة الطبيعية، بصفتها هذه، وإرضاؤها الفوري لن يكونا أبداً إلا الحالة التي تغوص فيها الروحية في الطبيعة، حالة فظة وغير حرة، في حين أن الحرية لا يمكن أن تقيم إلا في انعكاس العنصر الروحي في ذاته، في تفاضله مع ما هو طبيعي وارتسامه، بالمقابل، على هذه الطبيعة.

النص رقم 5

العمل المجرد

الفقرة 198

198 ـ ما هو شمولي وموضوعي في العمل يقيم في تجريده، في طابعه المجرد، الذي له مفعول مدلول وسائل وحاجات يحدد بدوره الانتاج ويولّد تقسيم الاعمال. والتقسيم يجعل عمل الفرد أكثر بساطة وبذلك يزيد من مهارته في هذا العمل المجرد وكتلة انتاجه كذلك. وفي الوقت عينه، يكمل الطابع المجرد للمهارة وللوسيلة التبعية والعلاقة المتبادلتين اللتين يقيمهما الناس لارضاء الحاجات الأخرى إلى أن يجعلوا منها ضرورة اجمالية. وبالاضافة إلى ذلك يجعل الطابع المجرد للانتاج العمل آلياً أكثر فأكثر وقابلاً، في ميعاده، لأن يرى الانسان يغادره لاعطاء مكانه إلى الآلة.

النص رقم 6

الحالات المختلفة (Stände)

الفقرة 201، ملحق

201 ـ تتجمع الوسائل اللامتناهية العدد والمتشابكة في الآونة اللامتناهية كذلك لهذه الانتاجات وهذه المبادلات المتبادلة من واقع الشمولية الملازمة لمحتواها، وتتفاضل في كتل شمولية. وهكذا نرى هذه المجموعة كلها تنمو في مقدارها من أنظمة خاصة للحاجات ووسائل مقابلة وأعمال، وطرق لارضائها، ونماذج تشكيل نظري وعملي ـ

أنظمة تتعلق بالافراد ـ وبالاختصار تنمو هذه المجموعة في فارق حالات وأنظمة اجتماعية و[1] Stände.

ملحق ـ إن الطريقة التي يأخذ الناس بموجبها حصتهم من الثروة الشمولية هي بالتأكيد متروكة لخاصية كل فرد، إلا أن التعدد الشمولي الملازم لتوزيع المجتمع المدني البورجوازي في كياناته الخاصة هو شيء ضروري. وإذا كانت العائلة القاعدة الأولى، الاساس الأول للدولة، فإن مختلف الانتظامات أو الحالات للمجتمع هي الثانية. وإن ما يعطي هذه القاعدة الثانية أهمية كبرى هو أن الاشخاص الخاصين عليهم، رغم أنانيتهم، وبطريقة ضرورية، أن يحيدوا عنها من تلقاء ذاتهم والاستدارة نحو الغير. فالجذر الذي يربط الانانية بالشمولي، الدولة، هو إذاً مموضع هنا، وعلى الدولة أن يكون همها أن تكون هذه الرابطة من نوع متجانس وصلب، أن تكون موثوقة.

النص رقم 7

شرف المهنة

الفقرة 207، ملاحظة وملحق

207 ـ لا يعطي الفرد نفسه واقعاً فعلياً إلا إذا دخل الوجود بشكل عام، ومن هنا بالذات في الخاصية المحددة، بتحديد نفسه بالتالي بشكل حصري في إحدى الكرات الخاصة للحاجة. ولذلك فإن الذهنية

(1) في ما يلي سوف نترجم كلمة Stand بكلمة حالة État وكلمة Staat بكلمة دولة Etat.

الاخلاقية الاجتماعية، العقلية المتطابقة مع الـ Sittlichkeit، تكون في هذا النظام هي الاستقامة، الـ Rechtschaffenheit، فيركز الشرف الخاص بكل حالة اجتماعية على جعل الذات، بتحديد الذات فيها بالنشاط والشجاعة في المهمة والمهارة المهنية، عضواً في إحدى آونات المجتمع المدني البورجوازي، فلا يبدي الاهتمام بالذات الا عن طريق هذه الوساطة مع الشمولي، وبالتالي لا يكون معترفاً بالذات الا عن طريق وسيطها، سواء في التمثيل الخاص للذات أو في التمثيل الذي يكوّنه الآخرون. والاخلاقية هي في محلها تماماً في هذه الكرة حيث يسيطر التفكير على ما نقوم به وكذلك على محدوديات الحاجة الخاصة ورغد العيش، وحيث يجعل الطابع المحتمل لارضاء هذه الحاجات من الوجود، الذي هو أيضاً محتمل وفردي، واجباً أخلاقياً.

ملاحظة ـ إذا كان الفرد، وبخاصة في شبابه، يتمرد، في زمن أول، على فكرة وجوب اختيار حالة اجتماعية خاصة، حالة ما Stand، ويرى في ذلك حصراً لتحديده ومصيره الشمولي، ضرورة خارجية فقط، فإن ذلك بسبب نمط تفكير مجرد يتمسك بالشمولي، وبالتالي بغير الفعلي الذي يعترف بأنه لكي يوجد، لكي يكون هناك، يجب أن يكون المفهوم بشكل عام قد نفذ إلى فارق المفهوم وواقعه التجريبي، وبالتالي فهو، بين التحديدية وبين الخاصية، لا يعترف انه هو نفسه ـ الفرد ـ ليس بامكانه اكتساب واقع فعلي وموضوعية خاصة بالـ Sittlichkeit إلا عن هذه الطريق.

ملحق ـ عندما نقول إن الانسان يجب أن يكون شيئاً ما، نريد أن نقول بذلك انه يجب أن ينتمي إلى حالة اجتماعية معينة، إذ إن هذا الشيء يعني أنه إذاً شيء جوهري ما. إن إنساناً ليس حالة اجتماعية، ليس له

Stand، ما هو إلا شخص عادي محروم، فليس عنده نظام، ولا هو في الشمولية الواقعية. ومن جهة أخرى يمكن، بالعكس، أن يعتبر الفرد الخاص نفسه، حتى في خاصيته، أنه شمولي ويتصور أنه إذا اصطف في حالة اجتماعية خاصة فسوف يستسلم لانحطاط ما. وهذا هو المفهوم الخاطىء الذي يدعي أن أحداً ما يكتسب وجوداً كان ضرورياً له، يفرض بذلك على نفسه تحديداً وتخلياً عن الذات.

النص رقم 8

الرعاع وروح التمرد

الفقرتان 243 و244، ملحق

243 ـ عندما يعمل المجتمع المدني البورجوازي بفعالية، دون التعرض لعقبة ما، تكون صناعته وسكانه، داخل ذاتهما، في تقدم. وتعميم الرابطة التي توحد الناس عن طريق حاجاتهم، وتعميم طرق تحضير الوسائل المعدة لهذه الحاجات وجعلها في المتناول، يجعلان تراكم الثروات في نمو (إذ نحصل على أكبر فائدة من هذه الشمولية المكررة) من جهة، في حين أن الخاصية والطابع المحدود للعمل الخاص ينموان في آن واحد مع تبعية الطبقة المرتبطة بهذا العمل وبؤسها، حالة يربط بها العجز عن التمتع والشعور بالاحساس بحريات أوسع، وبخاصة بالحسنات الروحية للمجتمع المدني البورجوازي.

244 ـ إن واقع كتلة كبيرة من أناس ينحدرون إلى ما هو دون مستوى نمط معاش معين انتظم من ذاته على عتبة ما كان ضرورياً لعضو في المجتمع ـ وقد خسروا فيه الاحساس بالحق والشرعية والشرف

المفروض أن يبقى بفضل نشاطهم وعملهم - ينتهي بتوليد الرعاع، وتنتج عن ذلك بدورها سهولة أكبر في تركيز ثروات متفاوتة في أيدي عدد قليل.

ملحق ـ إن نمط المعاش الادنى، النمط الذي يعرفه الرعاع، يجد لوحده المستوى الذي ينتهي إلى الاستقرار، إلا أن هذا الحد الادنى يختلف كثيراً حسب الشعوب المختلفة. ففي إنكلترة يعتقد أفقر الناس أنه ما زال يملك حقه: إن الأمر هنا مختلف عما يرضي الفقراء أنفسهم به في بلدان أخرى. فليس الفقر أبداً في ذاته هو الذي يجعل أحداً ما منتمياً إلى الرعاع. فالرعاع غير محددين ومعرّفين كرعاع إلا بالذهنية المرتبطة بالفقر، بالتمرد الداخلي ضد الاغنياء وضد المجتمع والحكومة، الخ... يضاف إلى هذا، فوق ذلك، واقع أن الانسان المتقلص إلى هذه الحالة من الاحتمال يصبح غير مكترث ويتمرد على العمل، كاللازّاروني في نابولي مثلاً. وهذا يؤدي، في الرعاع، إلى هذه النتيجة المشؤومة بأنه ليس لديهم هذا الشرف في أن يجدوا معاشهم بعملهم، وانهم، مع ذلك، يطالبون، كحق لهم، أن يجدوا معاشهم. لا يستطيع أحد، تجاه الطبيعة، أن يطالب باحترام حق ما، وإنما في حالة المجتمع فإن النقصان يأخذ فوراً شكل عدم عدالة، شكل إنكار حق، شكل خطأ في حق هذه الطبقة أو تلك. إن هذه المسألة الهامة في علاجات تتيح مكافحة الفقر هي مسألة هزت، بشكل خاص، المجتمعات العصرية وأقلقتها.

النص رقم 9

توسع اقتصادي واستعمار

الفقرتان 246 و247، ملاحظة، الفقرة 248

246 ـ تدفع الجدلية الخاصة بالمجتمع المدني البورجوازي بهذا المجتمع خارج ذاته وأبعد من ذاته. ويسعى هذا المجتمع، الذي هو في أول الأمر مجتمع محدد، خارج ذاته، لدى شعوب أخرى متأخرة عنه في ما يتعلق بالوسائل ـ التي تملكها بوفرة ـ أو في ما يتعلق بالتصنيع فقط، وراء مستهلكين جدد وبالتالي وسائل معاش ضرورية.

247 ـ كما أن مبدأ الحياة العائلية يشترط الارض، مُزْدَرَعاً terroir معداً بشكل جيد، فإن العنصر الطبيعي الذي ينعش حركة الصناعة نحو الخارج هو البحر. فالصناعة، بسعيها وراء الربح وبتعريضه للخطر، ترتفع في الوقت عينه فوق هذا الربح وتستبدل بالارتباط بالحقل وبالحلقات المحدودة لحياة المجتمع المدني البورجوازي، بمتعه ورغباته، عنصر تصفية الخطر والابتلاع. وبالاضافة إلى ذلك، وعن طريق وساطة هذا العامل للارتباط الأكبر بأكثر ما يمكن، فإنها تُدخل بلاداً بعيدة في العلاقات التي تولدها المبادلات والتجارة غير المشروعة، كصلة قانونية تدخل العقد الذي توجد فيه الوسيلة الاقوى للثقافة وفيه تكتسب التجارة الاهمية الشمولية التي احتلتها في التاريخ الشمولي.

ملاحظة ـ لا تشكل الانهر الحدود الطبيعية التي أرادوا اعتبارها كذلك في حقبات حديثة: إنها، على العكس، توثق الناس فيما بينهم، تماماً كما يفعل البحر. ولم يكن أوراس Horace يعبّر عن فكرة صحيحة عندما أكد في أحد أناشيده (Carmina, I, 3):

«إنه إله من وضع عن حكمة

بين الأراضي، في سبيل فصلها عن بعضها،

سد المحيطات»

ولا تشهد على ذلك بطريقة مفحمة، أحواض الانهر التي تقطن فيها قبيلة واحدة أو شعب واحد وحسب، وإنما أيضاً جميع العلاقات التي كانت موجودة، على سبيل المثال، بين اليونان وايونيا واليونان الكبرى، وبين بروتانيا وبريطانيا العظمى، وبين الدانمرك والنروج والسويد وفنلندا وليتوانيا، الخ..، بمفارقة على الأخص بالارتباط الضعيف إلى حد ما الذي يوحد سكان ساحل هذه البلدان مع سكان داخل هذه الأراضي. ولتكوين فكرة عن وسيلة الثقافة الملازمة لهذا الارتباط بالبحر، تقارَن العلاقة التي أقامتها مع البحر الامم التي كانت مهارتها وصناعتها ولا تزالان مزدهرتين بالامم التي منعت نفسها من الملاحة والتي، كمصر والهند الخ..، قد إنطفأت في ذاتها وغرقت في الخرافة الاشد رعباً والأكثر حزناً، بعكس الامم الكبرى التي أنعشها مجهود داخلي حث الخطى نحو البحر.

248 ـ يمنح توسيع هذا الاتصال أيضاً وسيلة للاستعمار ـ المنهجي أو المتشتت ـ يدفع اليه المجتمع المدني البورجوازي، الذي وصل إلى أجل تشكيله، ويتيح لقسم من السكان العودة إلى المبدأ العائلي، في حين انه، من جهة أخرى، يتزود منه هو نفسه بمطلب جديد وحقل جديد لذوقه في العمل.

النص رقم 10

الروح الجماعية

الفقرتان 251 و252، ملاحظة، الفقرة 253، ملاحظة، الفقرتان 254 و255، ملاحظة،وملحق

251 ـ ينقسم العمل في المجتمع المدني البورجوازي ـ حسب الطبيعة والخاصية ـ في فروع مختلفة. وبقدر ما ينفذ ما هو متماثل في ذاته في صميم الخاصية إلى الوجود في الشراكة التعاونية، في الـ Genosessns chaft، كشيء ما مشترك، تدرك الغاية الانانية نفسها وتقدم على العمل كغاية شمولية في الوقت عينه، مع انها موجهة نحو خاصيتها، ويكون عضو المجتمع المدني البورجوازي، بالنسبة إلى مهارته وصفته الخاصة، عضواً في الجماعة التي تكون غايتها الشمولية عن طريق ذلك ملموسة بشكل كامل، دون أي امتداد آخر سوى الامتداد الملتصق بصناعتها الخاصة وبكرتها وبمصالحها الاقتصادية الخاصة بها.

252 ـ يحق للجماعة، في سبيل هذا التحديد، هذا المصير الذي هو تحديدها، أن تعالج، تحت مراقبة القوة السياسية، عبر مصالحها الداخلية، قبول أعضاء بالاستناد إلى المؤهل الموضوعي لمهارتهم واستقامتهم، حسب كمية تتحدد بمفعول الارتباط الشمولي، وأن تتولى، بالنسبة إلى جميع الذين هم جزء منها، الاهتمام بمجابهة الاحتمالات الخاصة، وكذلك بتأهيل قابليتهم المكتسبة لسكبها في هذه الجماعة: وبالاختصار التدخل من أجلهم كعائلة ثانية، وهو وضع يبقى غير محدد بالنسبة إلى المجتمع المدني البورجوازي، بقدر ما يكون هذا المجتمع شمولياً، وأكثر ابتعاداً عن الأفراد وعن الدولة بالنسبة إلى الحاجة الكبرى التي بامكانهم معرفتها فردياً.

ملاحظة ـ يتميز انسان المهن المتعلقة بطائفة من العمال عن المياوم، كأي شخص آخر معد لتقديم خدمة بسيطة فردية احتمالية. وبصفته معلماً أو راغباً أن يصبح كذلك، هو ليس عضواً في هذا التجمع للعمال، هذا الـ Genosessns chaft، بغاية الحصول على ربح فردي ومحتمل، وإنما الحصول على الاتساع كله، الشمولية لمعاشه الخاص. وما يميز الامتيازات، بكونها حقوقاً لفرع من المجتمع المدني البرجوازي داخل في جماعة، عن الامتيازات بحصر المعنى الاشتقاقي، هو أن هذه الأخيرا استثناءات للقانون الشمولي لاسباب احتمالية، في حين أن الأولى ليست سوى تحديدات أصبحت شرعية وملتصقة بطبيعة الخاصية، بطبيعة فرع جوهري من المجتمع بالذات.

253 ـ ليس للعائلة في الجماعة أرض راسخة، وضمانة لمعاشها تؤمنه لها جدارة افرادها، وغنى مستقر وحسب، بل إن هذه الجدارة وهذا الغنى هما، بالاضافة إلى ذلك، معترف بهما بحيث أن عضو الجماعة ليس بحاجة إلى أن يثبت امتياز أهليته ولا ان يبين حالة المصادر المناسبة التي بحوزته، وبالاختصار اثبات أنه شيء ما ببراهين خارجية. وهو بذلك معترف به أيضاً أنه جزء من كل هو بحد ذاته حلقة من المجتمع الشمولي، وأن له مصلحة في الاهداف غير المهتم بها التي يهدف اليها هذا الكل، وانه بهذا المعنى يظهر جهده، ويكون له هكذا شرف في حالته، في الـ Stand الخاص به.

ملاحظة ـ تتطابق مؤسسة الجماعة، بالضمانة التي تؤمنها للثراء، وفي كرة أخرى، مع إدخال الزراعة والملكية الخاصة. وإذا كانت هناك مادة لرفع الاحتجاجات في شأن الترف وهوس التبذير المقتصرين على الطبقات الحاذقة التي تلعب دوراً في تكوّن الرعاع، فيجب مع ذلك، ومن

بين الاسباب الأخرى (الطابع الآلي أكثر فأكثر للعمل مثلاً)، عدم إهمال السبب الصادر عن الـ Sittlichkeit، السبب الاخلاقي الاجتماعي كما سبق عرضه أعلاه. عندما لا يكون الفرد الخاص عضواً في جماعة مؤهلة قانوناً (إن كياناً جماعياً ليس جماعة إلا بقدر ما هو مؤهل) لا يكون له هذا الشرف المرتبط بانتمائه إلى حالة Stand، إلى حالة اجتماعية، ويتقلص بعزلته إلى جانب أناني وحيد من الصناعة، ولا يكون تمتعه وماهيته شيئاً ما مستقراً في البقاء. ولذلك يسعى إلى الاعتراف به عن طريق البراهين الخارجية لنجاحاته في صناعته، براهين لا تعرف أي حدود: وفي الواقع لن يتوصل أبداً إلى أن يعيش بما يتوافق مع حالته، مع الـ Stand الخاص به، طالما أن هذه الحالة غير موجودة (لا شي جماعياً، في الواقع، يمكن أن يكون موجوداً في المجتمع المدني البورجوازي لا يكون قد تكوّن ومعترفاً به شرعياً)، ولن يكوّن لنفسه إذاً أبداً نمط حياة أكثر شمولية تكون ملائمة له. إن المساعدة التي تحصل للفقراء في الجماعة تفقد، في الوقت عينه، ما فيها من احتمالي، وعن خطأ، ما فيها من مهين، في حين أن الثروة، في الواجبات الملقاة عليها في مكان الـ Genossenschaft كلها وفي مكان التجمع التعاوني كله، تفقد فيها، في الوقت عينه، الغطرسة والرغبة التي يمكن أن تثيرهما، والغطرسة لدى نفسها بالذات، والرغبة لدى الآخرين: وتكتسب الاستقامة، الـ Rechtschaffenheit، فيها الاعتراف الحقيقي بها وبشرفها الحقيقي.

254 ـ ليس في الجماعة تجديد لما يسمونه الحق الطبيعي في ممارسة المهارة المهنية واكتساب ما يمكن اكتسابه بفضلها إلا بقدر ما تكون هذه المهارة محددة فيها عقلياً ومعدة للعقلية، أي متحررة من الاحتمال ومن الرأي الخاص بكل واحد، ومتجاوزة الخطر من أجل ذاتها

كما من أجل الغير، ومعترفاً بها، ومضمونة، ومرتفعة، في آن واحد، إلى مصاف نشاط واع وممارس في سبيل هدف مشترك.

255 ـ تشكل الجماعة، بعد العائلة، الجذر الثاني من الجذرين الاخلاقيين الاجتماعيين للدولة، الجذر الذي يتأسس في المجتمع المدني البورجوازي. فالجذر الأول، العائلة، يتضمن آونات الخاصية الذاتية والشمولية الموضوعية في صميم وحدة جوهرية. والثاني، الجماعة، يحتوي على هاتين الآونتين ـ اللتين هما في المجتمع المدني البورجوازي في بادىء الأمر منقسمتين في خاصية حاجة وخاصية التمتع العقلي في ذاتها، من جهة، وفي شمولية قانونية مجردة من جهة ثانية ـ إلا أنه يحتوي عليهما مجتمعتين بطريقة داخلية بحيث أن رغد العيش الخاص في هذه الوحدة هو، في آن واحد، محقق فعلياً وموجود كحق.

ملاحظة ـ الطابع المقدس للزواج والطابع المقدس للشرف الملازمان للجماعة هما الآونتان اللتان يدور حولهما فساد المجتمع المدني البورجوازي.

ملحق ـ إذا تم حذف الجماعات، في الحقبات الحديثة، فهذا يعني أن الفرد الخاص كان من المفروض فيه أن يتولى المهمة بذاته. إلا أن الجماعة، على أي حال، حتى وان قبلنا بذلك، لا تغير في شيء موجب الفرد في أن يقوم بالعمل بنفسه لاكتساب ما يحتاج اليه. وفي دولنا العصرية ليس للمواطنين سوى مساهمة محدودة في القضايا الشمولية للدولة. والحال أنه، مع ذلك، من الضروري أن يسند إلى الانسان، على مستوى الـ Sittlichkeit، في عالمه الاخلاقي الاجتماعي، نشاط شمولي خارجي عن غاياته الخاصة به. وهذه الشمولية التي لا تمنحه الدولة إياها

دائماً يجدها في الجماعة. وقد رأينا سابقاً أن الفرد، في المجتمع المدني البورجوازي، الذي يهتم بقضاياه الخاصة، كان يتصرف، في الوقت عينه، من أجل الغير. إلا أن هذه الضرورة غير الواعية لا تكفي. ولا تصبح ضميراً أخلاقياً اجتماعياً، Sittlichkeit واعياً ووازناً، إلا في الجماعة. يجب، بالتأكيد، فوق الجماعة، وجود مراقبة عليا للدولة، إذ إن الجماعة، في غياب الدولة، تتحول إلى عظم وتنغلق في ذاتها وتغرق في نظام عمالي اقطاعي بائس ein elendes Zunftwesen. والحال أن الجماعة ليست رابطة نقابات مغلقة في ذاتها، انها، على العكس، ما يمنح الـ Sittlichkeit، ما يعطي بعداً أخلاقياً اجتماعياً للصناعة الفردية إذا انعزل عن المهن ويدخلها في كرة تكتسب فيها قوة وشرفاً.

النص رقم 11

فكرة الدولة

الفقرتان 257 و258، مستهل الملاحظة

257 ـ الدولة هي الواقع الفعلي للـ sittlich Idee، للفكرة الأخلاقية الاجتماعية: إنها الروح الأخلاقية الاجتماعية، der Sittlich Geist، بكونها إرادة مادية ظاهرة، مفهومة بوضوح من قبل ذاتها، تتصور نفسها وتعرف نفسها، وتتمم ما تعرضه بمقدار ما تعرف. وللدولة وجود فوري في التقاليد، وفي العادات الأخلاقية الاجتماعية، die Sitten، ووجودها غير الفوري، مُوسّط، في الاحساس بالذات، في المعرفة ونشاط الفرد الخاص، وبالطريقة عينها. هذا الاحساس بالذات للفرد له حريته الجوهرية، عن طريق ذهنيته في الدولة بكونها هي جوهره وغايته ونتاج نشاطه.

258 ـ الدولة، بكونها واقعاً فعلياً للارادة الجوهرية التي رفعها في الاحساس الفردي بالذات إلى شموليته، هي العقلي بذاته ومن أجل ذاته. وهذه الوحدة الجوهرية هي غاية صرف مستقرة ومطلقة لتنفذ فيها الحرية إلى حقها السامي، وهذه الغاية الصرف لها، بالطريقة ذاتها، تجاه الافراد الخاصين، الحق السامي، في حين أن الواجب السامي لهؤلاء هو في أن يكونوا أعضاء في الدولة.

ملاحظة ـ عندما نخلط بين الدولة وبين المجتمع المدني البورجوازي، عندما نخصها، كتحديد، بسلامة الملكية وحرية الاشخاص وحمايتهما، فإن مصلحة الافراد عندها، بصفتها هذه، هي التي تشكل الغاية الوحيدة التي في سبيلها يجتمع هؤلاء، وبالتالي فإن كون أحد ما عضواً في الدولة يصبح قراراً على مستوى المشيئة. والحال أن علاقة الدولة بالفرد مختلفة تماماً، فبقدر ما تكون الدولة هي الروح الموضوعية، لا يكون للفرد بحد ذاته موضوعية وحقيقة وأخلاقية اجتماعية، أي Sittlichkeit، إلا بقدر ما هو عضو في الدولة. فالوحدة بكونها وحدة هي التي هي نفسها المحتوى والغاية الحقيقيان، وتحديد الافراد هو أن يعيشوا حياة شمولية. وجميع إرضاءاتهم الاخرى، ونشاطاتهم ونماذج مسلكهم، الخ...، لها هذا الواقع المادي والشمولي، كنقطة انطلاق ونتيجة على حد سواء.

والعقلية، المنظور اليها من وجهة النظر المجردة، ترتكز على التداخل المتبادل الذي تنتج عنه وحدة الشمولية والخاصية، وبشكل ملموس بالنسبة إلى ما هو من المحتوى، في وحدة الحرية الموضوعية، أي الارادة الشمولية الجوهرية، والحرية الذاتية كمعرفة فردية وإرادة هذه المعرفة بحثاً عن أهداف خاصة. ولذلك فإن الشكل يرتكز على عمل يتحدد وفق

قوانين ومبادىء متصورة، أي شمولية. وهذه الفكرة هي الكائن في ذاته ومن أجل ذاته، الخالد والضروري للروح...

أما مسألة أن نعرف الآن ما هو أو ما كان المصدر التاريخي للدولة بشكل عام، أو بشكل أدق لكل دولة فردية، لكل حقوقها وتحديداتها، وإذا كانت قد انبثقت أولاً عن علاقات من نموذج بطريركي، عن الاكراه أو الثقة، أو أيضاً عن الجماعة، الخ...، وكان ما تأسست عليه جميع هذه الحقوق أصبح مفهوماً وتثبت في الضمير كحق إلهي أو إيجابي، أو كعقد، أو عادة الخ...، فالمسألة هنا لا تتعلق بفكرة الدولة بحد ذاتها، ولكنها، بالنسبة إلى المعرفة العلمية ـ موضوع البحث هنا وحدها ـ كظاهرة، قضية تاريخية. وفي ما يتعلق بسلطان دولة واقعية وبقدر ما تستند هذه إلى أسباب، فإن هذه الاسباب مستمدة من أشكال الحق المرعي الاجراء في هذه الدولة. فالبحث العلمي ليس له علاقة إلا بالماهية الداخلية لكل هذا، بالمفهوم المتصور.

وفي تفحّص هذا المفهوم، يجب الاعتراف لروسو بهذا الفضل في أنه أنشأ، كمبدأ للدولة، مبدأ لا عن طريق الشكل وحسب (كما هو حال الغريزة الاجتماعية أو السلطان الالهي)، وإنما أيضاً عن طريق محتواه، عن طريق فكر هو الفكر الفاعل نفسه، عن طريق الارادة. إلا أنه، بفهمه الارادة في شكل محدد لارادة فردية وحسب (كما سيكون الحال لاحقاً عند فيخته Fichte) وبفهم الارادة الشمولية لا كالعقلية في ذاتها ومن أجل ذاتها للإرادة، وإنما فقط كعنصر جماعي ينبثق بوعي عن هذه الارادة الخاصة للافراد، يصبح تجمع الافراد في الدولة عقداً له، بفعل ذلك، كأساس اختيارهم الكيفي ورأيهم وموافقة صريحة تتطابق مع نظرتهم. فينجم عن ذلك لاحقاً نتائج ليس لها عقلية إلا في نظام الادراك فتدمر

الالهي في ذاته ومن أجل ذاته وجلالته وسلطانه المطلق.

وعندما تزدهر هذه التجريدات إلى أن تتوصل إلى السلطة، تكون قد انتجت، إذاً، من جهة أولى، المشهد المخيف والغريب عن ذاكرة الانسان لتكوين، في دولة كبرى واقعية، أعيد البدء به جذرياً من البداية انطلاقاً من الفكر مع قلب كل ما كان موجوداً في السابق، وقد شاء مرسوم ارادة ان يعطيه كقاعدة عقلية لم تكن العقلية الحقيقية. ولان الامر لم يكن يتعلق إلا بتجريدات بدون فكرة جعلت من هذه المحاولة الحادثة الأكثر قساوة والأكثر فظاعة لما يمكن أن يكون.

يجب التذكير، ضد مبدأ الارادة الفردية، بهذا العرض الاساسي بأن الارادة الموضوعية هي العقلي في ذاته وفي مفهومه، سواء أكان معترفاً به أم لا من قبل الافراد الخاصين، وسواء أكان مبتغى أم لا من قبل مشيئتهم، وأن المقابل للارادة الموضوعية، المعرفة والارادة، الذاتية الحرية المحافظ عليها فقط في هذا المبدأ، لا يتضمن إلا آونة واحدة، وبالتالي آونة وحيدة الجانب، من آونات فكرة، الارادة العقلية التي ليست كذلك إلا لأنها هي أيضاً في ذاتها تماماً ولأنها من أجل ذاتها على حد سواء.

النص رقم 12

ضد فصل السلطات

الفقرة 272، ملاحظة وملحق

272 ـ التكوين هو عقلي بمقدار ما تحدد الدولة وتفاضل في نفسها فعاليتها الخاصة بالنسبة إلى طبيعة المفهوم، بحيث أن كلاً من سلطاتها هو نفسه المجموع في ذاته، بواقع أنه يتضمن في نفسه الآونات الأخرى

التي تعمل فيه، وان هذه السلطات، التي تعبّر عن فارق المفهوم، تبقى بكل بساطة في مثاليتها ولا تشكل سوى مجموعة فردية واحدة.

ملاحظة ـ لقد سمعنا في الأوقات الأخيرة كمية غريبة من الثرثرات المختلفة حول التكوين وحول السبب نفسه، وجريدة[1] المقول الاجوف تعود في نوعها، في ألمانيا، إلى أناس اقنعوا أنفسهم بأنهم كانوا من فهم، بشكل أفضل، ما كان التكوين دون الآخرين جميعاً، وفي الدرجة الأولى الحكومات، وكانوا يعتقدون أنهم وجدوا تسويغاً لا يدحض بأنه على قاعدة شواطئهم الصخرية كلها كان الدين والتقوى من المفروض فيهما أن يقوما بوظيفة أساس. يجب ألا نندهش إذاً من أن هذه الثرثرة كلها كان من نتيجتها أن الناس المتعقلين انتهوا بأن يشمئزوا من كلمات سبب وانوار وحق الخ... أو أيضاً تكوين وحرية حتى أضحى من المخجل النقاش في التكوين السياسي. إلا أنه بامكاننا، مع ذلك، أن نأمل على الأقل ان تكون نتيجة هذا النزاع، المسبب هكذا، التعميم بشكل أكبر لهذا الاقتناع بأن معرفة فلسفية لهذا النوع من الأشياء لا يمكن أن تنبثق عن استدلالات الادراك واعتبارات الاهداف، وأسباب ومنافع، وبدرجة أقل عن عوامل عاطفية، عن الحب وعن الحماس، وإنما فقط عن المفهوم، وان الذين يتمسكون بالالهي كشيء ما غير قابل للفهم عن طريق الفكر ويعتبرون معرفة الحقيقة كمهمة لا جدوى منها عليهم الكف عن هذا النقاش. فلا الثرثرات التي لا يمكن هضمها ولا التفاهات الي يمكن أن يستمدوها من حساسيتهم أو حماسهم تستطيع أن تبث الادعاء بأنهم أهل للاعتبار الفلسفي.

ومن بين التمثيلات الرائجة يجب إثارة تمثيل التقسيم الضروري

---

(1) جريدة: palme.

لسلطات الدولة. أي التحديد المهم جداً الذي يمكن اعتباره بحق ضمانة للحرية العامة إذا أخذناها بمعناها الحقيقي. إلا أن هذا التمثيل هنا لا يعرف الذين يعتقدون أنهم يتكلمون عنه استناداً إلى الحب والحماسة عنه شيئاً ولا يريدون أن يعرفوا. إن آونة التحديدية العقلية هي التي تقيم في هذا التمثيل.

ويتضمن مبدأ تقسيم السلطات في الواقع الآونة الجوهرية للفارق وللعقلية الحقيقية. والحال أن الادراك المجرد يفهم ذلك بطريقة تفرض، من جهة، تحديداً خاطئاً للاستقلالية المطلقة للسلطات بعضها بالنسبة إلى بعضها الآخر، ومن جهة ثانية مسعى وحيد الجانب يقضي بضبط علاقاتها المتبادلة كشيء سلبي ما، كتقييد متبادل. ويكمن في هذه الطريقة للرؤية عدوان، خوف كل واحدة من الأخرى حيث تظهر كل واحدة كشر بالنسبة إلى الاخرى، يحملها إلى معارضة الأخرى مما يؤدي بالتأكيد إلى توازن عام للثُقالة ولا يؤدي مطلقاً إلى وحدة حيّة. إن التحديد الذاتي للمفهوم في الذات وحده، لا بعض غايات أو منافع أخرى، يتضمن المصدر المطلق للسلطات المختلفة، وبسبب هذا المصدر وحسب يكون تنظيم الدولة عقلياً في ذاته، انعكاساً للعقل الأبدي. والمنطق ـ المنطق الحقيقي لا المنطق الغث ـ هو الذي يتيح معرفة كيف يتحدد المفهوم، ثم، وبطريقة ملموسة، كيف تتحدد الفكرة في ذاتيهما ويضعان بذلك وبطريقة مجردة آونات ثلاث في مكانها ويطرحانها: شمولية وخاصية وفردية. إن الموقف، الذي يقضي بأخذ السلبي بشكل عام كنقطة انطلاق وبجعل إرادة الشر والحذر القضية الأولى واعداد سدود، بمهارة وعلى أساس هذا الافتراض، لا يحتاج لفعاليته التامة إلاّ إلى فعالية سدود أخرى، هو موقف... مميز تماماً لفكر الادراك السلبي، ولافكار الرعاع في ما يتعلق بالذهنية.

وفحوى استقلالية السلطات، السلطتين التنفيذية والتشريعية مثلاً، كما يقولون، هو تأسيس خراب الدولة الفوري، كما أتيح لنا رؤية ذلك بقياس طبيعي، أو وإذا كانت الدولة متماسكة في الجوهري منها، فإنها تنشئ صراعاً يتبع فيه أحد السلطات سلطة أخرى فتولد بذلك الوحدة، مهما كانت الطريقة التي تكوّنت بموجبها هذه الوحدة، ويتعذر عندها انقاذ الجوهري وتماسك الدولة في وجودها وبقائها إلا بهذه الوسيلة.

ملحق ـ يجب ألاّ يطلب شيء من الدولة إلا ما هو تعبير عن العقلية. فالدولة هي العالم الذي كونته الروح لنفسها، ولذلك فإن مسيرتها هي مسيرة محددة هي في ذاتها ومن أجل ذاتها. وكم من مرة كان الأمر مسألة حكمة الله في الطبيعة. وهذا لا يجبرنا مع ذلك على الاعتقاد أن كون-الطبيعة المادية هو شي ما اسمى من كون الروح، إذ إن الدولة هي أيضاً أعلى من الوجود الطبيعي بقدر ما هي الروح أعلى من الطبيعة. وعليه يجب إجلال الدولة كالهي دنيوي وأن ندرك أنه إذا كان من الصعب فهم الطبيعة، فإن إدراك الدولة هو شيء أكثر مرارة أيضاً. إنه شيء مهم للغاية أن نكون قد اكتسبنا في الحقبة العصرية عدداً محدداً من الرؤية للدولة بشكل عام وان نكون مهتمين كثيراً بالكلام عن التكوينات، وحتى صنعها. إلا أن ذلك لا يكفي. وبما أن الأمر متعلق بقضية عقلية، فيجب أن يكون العقل أيضاً فاعلاً في المفهوم المكوّن لدينا بحد ذاته، وان نعرف ما هو الضروري، وأن ما يخطر في الذهن عفوياً أو ما يلفت أكثر هو الجوهري. وبذلك فمن الصحيح أن سلطات الدولة يجب أن تكون متميزة، إلا أن كل واحدة منها يجبُ أن تشكل كلاً في ذاته وأن تحتوي في ذاتها على الآونات الأخرى. وعند الكلام عن تعددية الفعّال في السلطات وعن عملها وفعاليتها، يجب الاحتراس كي لا نغطس في الخطأ الفادح الذي

يؤول إلى اعتبار الاشياء كما لو أن كل سلطة كان من المفروض فيها أن تكون هناك تجريدياً من أجل ذاتها، في حين أن مختلف السلطات ليس من المفروض فيها أن تتفاضل إلا بكونها آونات المفهوم. وإذا كانت هذه الفوارق، بالمقابل، قد استقرت بشكل تجريدي، كل واحد من أجل نفسه، فمن الواضح عندها أن استقلالين ليس بامكانهما تكوين وحدة، ولكنهما، على العكس، ليس باستطاعتهما إلاّ أن يولّدا صراعاً ينجم عنه إما دمار الكل أو إقامة الوحدة بالعنف. وهكذا نرى أن في الثورة الفرنسية تارة تمتص السلطة التشريعية السلطة التنفيذية، وتارة أخرى تمتص السلطة التنفيذية السلطة التشريعية، وتبقى السلطة خرقاء هنا في صياغة المطلب المعنوي للانسجام، إذ إنه إذا أحلنا الأمر على الـ Gemüt، على الحساسية، فإننا نوفر على أنفسنا بالطبع كثيراً من العناء. ولكن إذا كان الشعور الخاص بالـ Sittlichkeit، الشعور الاخلاقي الاجتماعي، هو أيضاً ضروري، فليس عليه أن يحدد من تلقاء نفسه سلطات الدولة. إذن فالمهم والحاسم أن تكوّن تحديدات السلطات، بكونها في ذاتها هي الكل، في الوجود أيضاً المفهوم بكامله. وعندما يجري الكلام، اعتيادياً، عن سلطات ثلاث، تشريعية وتنفيذية وقضائية، تتطابق الأولى مع الشمولية، والثانية مع الخاصية، والثالثة أي القضائية، ليست الآونة الثالثة للمفهوم. إنها ليست الفردية على اعتبار أن الفردية تتموضع في أبعد من هذه الكرات الثلاث.

النص رقم 13

التكوين التاريخي للدولة

الفقرة 274، ملاحظة وملحق

274 ـ بما أن الروح ليست فعلية إلا بقدر ما هي ما تعرف نفسها، وبما

أن الدولة، بكونها روح شعب، هي في الوقت عينه القانون الذي يخترق العلاقات كافة والاوضاع الخاصة بهذا الشعب جميعاً، فإن تقليد الافراد وضميرهم اللذين يؤلفان هذا الشعب، وتكوين شعب محدد يتوقف، بكل بساطة، على نموذج الثقافة وعلى الطريقة التي تكوّن فيها تشكيل الاحساس بالذات لهذا الشعب. ففي هذا الضمير إذاً تقيم حريته الذاتية وبالتالي الواقع الفعلي للتكوين.

ملاحظة ــ إن إعطاء تكوين لشعب ما، قَبْلياً، حتى وان كان تكوينه بموجب محتواه عقلياً إلى حد ما، فكرة تهمل بالضبط الآونة التي تجعل التكوين أكثر من خلق عادي للفكر. ولذلك فإن الشعوب قاطبة لها التكوين الملائم لها والمناسب لكل فرد.

ملحق ــ على الدولة في تكوينها أن تخصب العلاقات جميعاً والاوضاع كافة. فقد أراد نابوليون، مثلاً، أن يعطي، قبلياً، تكويناً للاسبانيين، إلا أن الأمور سارت بشكل سيء. وتكوين ما ليس في الواقع شيئاً نصنعه هكذا ببساطة. إنه نتيجة عمل قرون كاملة، وفكرة العقلي وضميره مهما بعدتا في نموهما في شعب ما. ولذلك فما من تكوين يتم خلقه ببساطة عن طريق مواضيع. وما أعطاه نابوليون للاسبانيين كان أكثر عقلية مما كان لديهم في السابق، ومع ذلك فقد رفضه هؤلاء كشيء غريب عنهم، لأن نمو ثقافتهم لم يكن قد وضعهم في هذا المستوى. يجب أن يكون للشعب، في ما يتعلق بتكوينه، الاحساس بحقه وبوضعه الحالي من النقطة التي هو فيها، والا كان هذا التكوين موجوداً بشكل خارجي، ولن يكون له مدلول ولا قيمة بالنسبة اليه.

نحن نلقى بالتأكيد لدى افراد الحاجة إلى تكوين أفضل والرغبة في

ذلك، إلا أنه لكي تخترق هذه الفكرة الكتلة بكاملها، فإن الأمر يختلف، إذ إن ذلك لا يحدث إلا في وقت متأخر جداً. إن مبدأ الأخلاقية والاستبطان الذي أكده سقراط وقد ولد حقاً وبالضرورة في أيام هذا الأخير، إلا أن هذا المبدأ كي يصبح إحساساً شمولياً بالذات كان لا بد من وقت بعد ذلك.

النص رقم 14

من السيادة إلى العاهل

الفقرة 279، ملاحظة وملحق

279 ـ لا توجد السيادة، التي هي أولاً ليست سوى الفكر الشمولي لهذه المثالية، إلا كذاتية أكيدة لنفسها، إلا كتحديد ذاتي مجرد ـ وفي هذا الاطالار خالية من العقل، من الاساس ـ للارادة، تحديد ذاتي يقيم فيه العنصر الوحيد للقرار. فأمامنا هنا الماهية الفردية للدولة كدولة، وهذا العنصر هو عنصر لأنه موجود فيها فقط. إلا أنه ليس هناك من ذاتية في حقيقتها إلا كموضوع، وليس هناك من شخصية إلا كشخص، وفي التكوين الذي تفتّح حتى العقلية الواقعية، لكل من الآونات الثلاث للمفهوم شكله الخارجي الواقعي من أجل ذاته بشكل منفصل. ولذلك فإن هذه الآونة الحاسمة حتماً للكل ليست لها الفردية بشكل عام، وإنما لها فرد وهو العاهل.

ملاحظة ـــ يقدم النمو البارز لعلم ما واستنتاج محتواه كله انطلاقاً من المفهوم العادي، (إذ إنه في الحالة المضادة لا يستحق العلم الذي لا يقوم بذلك على الأقل تسمية علم فلسفي»، هذه الميزة بأن مفهوماً واحداً بعينه، هو الارادة في هذه الحالة، وبكونه مجرداً لأنه هو البداية، يحافظ

على نفسه تماماً. إلا أنه لا يكتسب تحديداته، وبهذا بعينه محتواه الملموس، إلا على أساس مسار تراكم وتكثيف تدريجي لهذه التحديدات التي تتجلى في نفسه. وعندما يتعلق الأمر بالحق فإن الآونة الاساسية للشخصية، المجردة أول الأمر في الحق الفوري، هي التي نمت بشكل مستمر عبر الاشكال المختلفة للذاتية العائدة له. وهذه الآونة هي، في الحق المطلق وفي الدولة وفي الذاتية الملموسة تماماً للارادة، شخصية الدولة، اليقين بأن الدولة لها، من ذاتها، مستوى وحيد تزول فيه الخاصيات جميعاً في الهوية العادية للكائن، وفي الذات العادية، ويضع نهاية للتردد والتأرجح بين الاسباب وبين الاسباب المضادة، ويقرر قائلاً: «أريد ذلك»، بكونه بذلك بداية أي عمل وأي واقع فعلي. وفوق ذلك ليس للشخصية والذاتية عموماً، بكونهما مرجعاً لا متناهياً للذات، بكل بساطة حقيقة، وليس لهما حقيقتهما الفورية الأقرب إلا كشخص، كموضوع هو من أجل ذاته، وما كان من أجل ذاته فهو واحد أيضاً. وشخصية الدولة ليست واقعية فعلياً إلا كشخص، إلا في شخص العاهل.

وتعبر الشخصية عن المفهوم كمفهوم، في حين أن الشخص يتضمن، في الوقت عينه، الواقع الفعلي للمفهوم، وهذا التحديد وحده يجعل من المفهوم فكرة وحقيقة. إن شخصاً يسمى شخصاً «معنوياً»، شركة أو تجمعاً أو عائلة، مهما كان يمكن أن يكون ملموساً في ذاته، ليس له فيها الشخصية إلا بطريقة مجردة، كآونة ما. ولن يتوصل فيها إلى حقيقة وجوده؛ والدولة، في المقابل، هي بالضبط هذا التجمع الذي تتوصل فيه آونات المفهوم إلى الفعلية حسب الحقيقة الخاصة بها. وقد سبق لنا، في كامل مجرى بسطنا، أن عرضنا هذه التحديدات كافة من أجل ذاتها وفي الصور التي تأخذها جميعاً؛ وإذا كنا قد رددناها هنا فلأنها يُقبل بها بسهولة

بالتأكيد في صورها الخاصة، إلا أنها لا تُفهم ولا تُدرك هناك حيث توجد في موقعها الحقيقي، حيث تقدم نفسها حسب. حقيقتها كآونات للفكرة، لا معزولة وخاصة. وإذا كان مفهوم العاهل هو المفهوم الأكثر صعوبة بالنسبة إلى الاستدلال، أي بالنسبة إلى التفحص المفكر الذي يقوم به الادراك، فلأن الاستدلال يبقى متوقفاً عند التحديدات الخاصة وبالتالي فهو لا يعرف إلا الاسباب Gründ، ووجهات النظر المحددة، والاستنتاج انطلاقاً من الاسباب والمبادىء. ولذلك فهو يقدّم كرامة العاهل كشيء مستنتج لا بالاستناد إلى الشكل وحسب وإنما بالاستناد إلى التحديد أيضاً، في حين أن مفهوم العاهل هو، على العكس، كونه شيئاً غير مشتق من شي آخر، وإنما هو بدايته الخاصة في ذاته. والتمثيل الأقرب إلى الطبيعة لهذا المفهوم هو التمثيل القاضي باعتبار حق العاهل مؤسساً على سلطان الهي لأنه يتضمن العنصر غير المشروط والمطلق الذي يفرضه المفهوم. إلا أن سوء التفاهم المرتبط بهذا التمثيل، من جهة أخرى، معروف تماماً، ومهمة التفحّص الفلسفي هي بالضبط إدراك هذا العنصر الالهي تصورياً.

يمكن الكلام عن «سيادة الشعب» بمعنى أن شعباً ما يكوّن عموماً تجاه الخارج واقعاً مستقلاً ودولة خاصة، كما هو حال شعب بريطانيا العظمى مثلاً، وهو معنى يفرض مع ذلك أن شعوب انكلترة أو سكوتلندة أو ايرلندة، أو أيضاً شعوب البندقية وجنوى وسيلان الخ... لم تعد شعوباً سيدة منذ أن كفت عن أن تكون لها سلطات حكومات عليا. إذن يمكن الكلام كذلك عن السيادة في الداخل بأن موقعها في الشعب، إذا كان الكلام مقتصراً على المجموعة بشكل عام، بالضبط بالطريقة عينها التي بيناها في السابق بأن السيادة تتم في الدولة. إلا أنه إذا جرى الكلام عن

السيادة الشعبية في الحقبة الحديثة، وهذا المعنى هو الرائج أكثر من غيره، فقد تم ذلك كمعارضة للسيادة الموجودة لدى العاهل. والسيادة الشعبية، مفهومة من خلال هذا المعنى وهذه المعارضة، هي جزء من الأفكار الملتبسة والمتجذرة في تمثيل ناقص بالنسبة الى ما هو الشعب. فالشعب، إذا أخذناه بدون عاهله وكل ما هو ممفصل بشكل ضروري وفوري، هو الكتلة بلا شكل التي لم تعد دولة والتي لا تتم فيها أي تحديدات حاضرة في كلٍ له شكل في ذاته: سيادة وحكومة ومحاكم وسلطة، دولة وأنظمة اجتماعية وما إلى ذلك. وعندما تظهر هذه الآونات، التي تحيل إلى تنظيم وإلى حياة الدولة، في شعب ما، يتوقف هذا الشعب عن أن يكون التجريد غير المحدد الذي يتمثل عموماً بالعبارة العامة: «شعب». وإذا كنا نقصد بسيادة الشعب شكل الجمهورية، وحتى شكل الديمقراطية، زيادة في الدقة (إذ إنه يفهم بتعبير جمهورية تعدد واقع تجريبي معقول مكانه ليس في التفكير الفلسفي) فقد سبق أن قلنا ما كان يجب قوله في هذا الموضوع من جهة، ومن جهة ثانية، وتجاه الفكرة المتنامية لا يمكن أن يكون هناك داع للكلام عن هذا التمثيل. وفي شعب هو ليس نتاج تمثيل، وليس معتبراً كأرومة بطريركية ولا في حالة تخلف، وفيه أشكال الديمقراطية والارستقراطية ممكنة، ولا في وضع يسود فيه الكيفي وغير العضوي، ولكنه، على العكس، متصور كمجموع نام في ذاته وعضوي بشكل حقيقي، توجد السيادة كشخصية كلٍ، وهذه الشخصية موجودة في الواقع الملائم لمفهومها، بكونها شخص العاهل.

ملحق ــ في تنظيم الدولة، أي في الملكية الدستورية هنا، يجب ألاّ يكون تجاهنا سوى ضرورة فكرة الذات، ويجب أن تمحى كل النقاط الأخرى. يجب أن تعتبر الدولة كصرح كبير معماري، كطلسم للعقل يقدم

نفسه في الواقع. وفي كل ما يتعلق إذاً بالمنفعة وحدها يجب أن تكون الخارجانية مستبعدة من العلاج الفلسفي. والحال أن فهم الدولة هو الارادة السيدة تماماً التي تحدد نفسها، والعمل النهائي للقرار هو شيء لا يطرح مشكلة كبيرة للتمثيل. فما هو صعب هو إدراك ما «أريد» كشخص. وهذا لا يعني أن العاهل له حق العمل بطريقة كيفية: إنه، على العكس، مرتبط بالمحتوى الملموس للاستشارات في المجالس، وعندما يكون التكوين صلباً، فغالباً ما لا يكون أمامه سوى وضع توقيعه. إلا أن هذا الاسم ضروري، إنه القمة التي لا يمكن الذهاب إلى أبعد منها ولا يمكن تجاهلها. يمكن القول إنه سبق أن كان في الديمقراطية اليونانية المأثرة نوع من التمفصل العضوي، إلا أننا نرى فوراً أن اليونانيين اتخذوا قرارهم النهائي انطلاقاً إظهارات خارجية بالكامل، إنطلاقاً من وسطاء روحيين، من أحشاء الحيوانات المضحى بها، من طيران الطيور، وأنهم كانوا يتصرفون تجاه الطبيعة، كما تجاه قدرة، ويذكرون لنا ويعلنون لنا عن كل ما هو خير للناس. في ذلك العصر لمّا يتوصل الاحساس بالذات إلى الاحساس الذاتي بالذاتية، إلى النقطة التي يجب أن تلفظ فيها من قبل الانسان نفسه، حول ما عليه تقريره، عبارة «أريد». وهذه الـ «أريد» هي التي تضع الفارق الكبير بين العالم العصري وبين العالم القديم، ويجب أن يكون وجودها الخاص في الصرح الكبير للدولة. إلا أن هذا التحديد، مع الاسف، غالباً ما هو معتبر كخارجي بحت ومن نظام المشيئة وحدها.

النص رقم 15

الموظفون

الفقرة 289، ملاحظة

289 - في سبيل وقاية المصلحة العامة للدولة وضمانها وكذلك الشرعية في هذه الحقوق الخاصة، ومن أجل إعادة هذه الحقوق الخاصة إلى هذه المصلحة الشمولية، يجب الاضطلاع بهذه العناية من قبل مندوبين للسلطة الحكومية، أي الموظفين التنفيذيين للدولة والسلطات الاستشارية العليا، يتألفون من سلطات جماعية، وهي بنية تبلغ الاوج في قمة عليا هي نفسها على اتصال بالعاهل.

ملاحظة ـ وكما أن المجتمع المدني البورجوازي هو حقل معركة المصالح الخاصة الفردية حيث يجابه الجميع بالجميع، فإن النزاع الذي يحتل هنا مركزه، على مستوى الدولة، هو نزاع هذه المصلحة الخاصة بالذات مع القضايا الخاصة الجماعية، أو كذلك نزاع يواجه حلف المصالح الخاصة مع المصالح الخاصة الجماعية بوجهات النظر العليا من جهة، وبالترتيبات التي تصدرها الدولة من جهة أخرى. والذهنية الجماعية، التي تضع نفسها في إقرار شرعية الكرات الخاصة، تنقلب، وفي الوقت عينه، في ذاتها وتغدو ذهنية دولة، بقدر ما لها في الدولة من وسيلة للوصول إلى ما تهدف اليه الغايات الخاصة. وفي هذا المظهر بالذات يكمن سر وطنية المواطنين: هم يعرفون أن الدولة هي ماهيتهم لانها هي التي تحافظ على كرامتهم الخاصة والذاتية سواء في إقرار شرعيتهم وسلطانهم أو في رغد عيشهم. ذلك بأن العمق والقوة اللذين تستمدهما الدولة من ذهنية المواطنين يكمنان في عقلية الجماعة هذه، إذ

إن الدولة هي التي تتضمن فوراً تجذر الخاص في الشمولي.

إن إدارة قضايا الجماعة من قبل مديريها الخاصين سيكون أرغن في الغالب، على اعتبار أن على هؤلاء الاشخاص معرفة مصالحهم وقضاياهم الخاصة ومعالجتها، إلا أنهم يعرفون ويعالجون بطريقة غير كاملة أكثر رثايات الشمولي والربط بين الاشياء التي مردها انتظام البعد، بقطع النظر عن عوامل أخرى تساهم في النتيجة نفسها: مثلاً، علاقاتهم الخاصة المتقاربة وكل ما يجعل منها، فضلاً عن ذلك، نظائر الاشخاص المفروض فيهم أن يكونوا تابعين، والمظاهر العديدة للتبعية، الخ... ويمكن اعتبار هذه الكرة الخاصة متخلّى عنها لآونة الحرية الشكلية حيث الصفات الخاصة بالمعرفة والقرار والتنفيذ، وكذلك الاهواء الصغيرة والتفاهات المختلفة لها نطاق لعب يمكن أن تطلق فيه العنان لنفسها، ويكون ذلك، ولا سيما أن محتوى القضايا الموجودة فيه فاسدة أو معالجة بشكل جيد على أي حال أو معالجة بطريقة مكدّة أكثر، أقل أهمية بالنسبة إلى المصلحة الأكثر عمومية، بالنسبة إلى المصلحة الشمولية للدولة، وتكون الادارة المكدة أو المزاجية لهذا النوع من القضايا التي بلا أهمية في علاقة مباشرة بالارضاء الشخصي ورأي الذات الذي يستخرج منها.

295 ـ إن حماية الدولة والمحكومين من تجاوز حد السلطة، الذي يمكن أن يأتي من السلطات وموظفيها، تكمن في هرمية مسؤوليات هؤلاء الموظفين وتحديدهم من جهة، ومن جهة أخرى في الحقوق التي تكون البلديات والجماعات مؤهلة لها بقدر ما تسمح هذه الحقوق بكبح التدخل الكيفي الذاتي في السلطات الموكولة إلى الموظفين، على أن تكمل في الاسفل رقابة من الأعلى لا تمارس حتى مستوى التصرفات الفردية.

ملاحظة ـ إن موضع نقطة الاتصال بين القوانين والقرارات الحكومية وبين ذاتية الافراد هو في المسلك والتشكيل، في ثقافة الموظفين؛ إنها أيضاً النقطة حيث تبرز هذه القوانين والقرارات نفسها في الواقع. فعلى هذا الموضع إذاً يتوقف إرضاء المواطنين وثقتهم بالحكومة، كما يتوقف عليه كذلك تنفيذ مقاصد الحكومة وضعفها أو إخفاقها، على اعتبار أن الطريقة التي تطبق بموجبها هذه المقاصد ستكون سهلة التقدير على مستوى الاهمية ذاته ـ من قبل إحساس أصحاب العلاقة وذهنيتهم ـ لأهمية المحتوى نفسه لما يجب أن ينفذ، وراء المهمة التي يمكن لهذا المحتوى نفسه أن يمثلها بنفسه الآن. إنه الطابع الفوري والشخصي لنقطة الاتصال هذه الذي يفسر أن الرقابة التي تمارس من قبل الاعلى ما زال بامكانها التوصل إلى هدفها بشكل أقل تماماً، بقدر ما يلاقي هذا الهدف من صعوبات في المصلحة الجماعية للموظفين، باعتبارها انتظاماً اجتماعياً، حالة Stand تشكل كتلة في وجه التابعين والرؤساء التسلسليين، صعوبات لا يمكن اجتيازها، عندما تكون المؤسسات ما تزال غير مكتملة نسبياً، إلا بالتدخل الاعلى للسيادة، وتجعل هذا التدخل ضرورياً وشرعياً (كتدخل فريدريك الثاني مثلاً في قضية الطحّان ارنولد الجديرة بالذكر).

النص رقم 16

الارادة الشعبية

الفقرة 301، ملاحظة

301 ـ لعنصر الحالات، Stände، تحديد ومصير بألا تكون القضية العامة، قضية الشمولي، في ذاتها وحسب، وإنما من أجل ذاتها أيضاً، أي

بأن تنفذ الحرية الشكلية الذاتية، الضمير العمومي، إلى الوجود كشمولية تجريبية لآراء العدد الأكبر وأفكاره.

ملاحظة ـ إن هذا التعبير «العدد الأكبر»، الأغلبية، وفي اليونانية oi polloi، يدل، بشكل أصح، على الشمولية التجريبية مما يدل عليه التعبير التافه والسائد «الجميع» أو «كل الناس». وعندما يقال في الواقع إنه يجب أولاً أن تستبعد، من هذه الكلمة «الجميع»، النساء والأولاد الخ...، فيكون من المسلم به أنه من الأفضل عدم استعمال هذا التعبير المحدد جداً والذي هو «الجميع» عندما يتعلق الأمر أيضاً بشيء ما غير محدد للغاية. وهذا الخطأ قد انبجس عنه في الرأي السائد كمية لا تحصى من تمثيلات وعبارات خاطئة وعرجاء تتعلق بالشعب وتكوين المجتمع وحالاته، الـ Stände، إلى درجة أن إرادة تعدادها تكون جهداً ضائعاً، وكذلك شرحها وتصويبها. إن التمثيل الذي يكوّنه الضمير العادي لنفسه عموماً من أول وهلة في صدد منفعة نشاط منافس للحالات يعني القول إن نواب الشعب، وحتى الشعب نفسه، هم الذين يفهمون بالضرورة بشكل أفضل ما يخدمهم بطريقة أحسن، وان الشعب له، بدون مناقضة، الارادة الممكنة الافضل في ما يتعلق بهذا «الافضل». والحال أن الحالة الماثلة، في ما يتعلق بالمظهر الأول، هو أن الشعب ـ إذا كنا نعني بهذه الكلمة جزءً خاصاً من كتلة اعضاء الدولة ـ يعبر بالضبط عن القسم الذي لا يعرف ما يريد. إن معرفة المبتغى، وأكثر من ذلك معرفة ما تريد الارادة في ذاتها ومن أجل ذاتها، ما يريده العقل، هي ثمار ذكاء ومعرفة عميقين هما ليسا بالضبط من شأن الشعب. وإذا أردنا التفكير في ذلك قليلاً فإن الضمانة التي تمثلها الحالات، Stände، لما هو أفضل للجميع وللحرية العمومية، ليس لها مكان في الذكاء الخاص لهؤلاء. إن الموظفين في

المراتب العليا للدولة لهم في الواقع، بالضرورة، ذكاء أعمق وأشمل عن طبيعة حاجات الدولة والترتيبات المتخذة من قبلها، وفي الوقت عينه عادة أكبر وأهلية أكبر لهذا النوع من الاهتمام. فبامكانهم إذاً فعل الافضل بمعزل عن الحالات، كذلك عليهم فعل ذلك دون التوقف عند اجتماع هذه الحالات عند «الحالات العامة». وهذه الضمانة تقيم بالاحرى في قسم منها في مزيد من ذكاء النواب، وبخاصة في ما يتعلق بأعمال الموظفين وحركاتهم الأكثر ابتعاداً عن أنظار السلطات العليا، وبشكل خاص في ما يتعلق بالعيوب والحاجات الأكثر إلحاحاً وأكثر نوعية التي هي الآن تحت أعينهم بشكل ملموس؛ إلا أنها تكمن أيضاً، من جهة ثانية، في المفعول الذي ينتجه انتظار رقابة العدد الأكبر، رقابة سياسية تقضي باستعمال الذكاء الافضل في ما يتعلق بقضايا ومشاريع متقدمة لا توضع قيد العمل إلا بالنسبة إلى البواعث الأكثر نقاوة، إنه إكراه، هو مع ذلك، بالدرجة عينها من الفعالية بالنسبة إلى أعضاء الحالات. أما بالنسبة إلى الارادة الحازمة الخاصة بهدف الحصول الأمثل على الخير العام، فقد سبق لنا بالضبط أن أشرنا إلى أنه جزء من رأي الرعاع ـ الذين يمثلون وجهة نظر السلبي بوجه عام ـ الذي يفترض في الحكومة إرادة طيبة أو أقل طيبة، وهو افتراض، إذا كان من الواجب التجاوب معه في الاشكال عينها، يمكن أن يرى نفسه يثير، بمثابة رد، الاعتراضات التالية: إن الحالات المنبثقة عن ذاتية الافراد، من وجهة النظر الخاصة للمصالح الخاصة، تميل في الواقع إلى استخدام فعاليتها بكاملها على حساب المصلحة الشمولية، على اعتبار الآونات الاخرى لسلطة الدولة، وبشكل معكوس، سبق أن أصبحت من أجل ذاتها مكرسة لمقاصد شمولية وكائنة دفعة واحدة في وجهة نظر الدولة. وفي ما يختص إذاً بالضمانة المفروض فيها

أن تقيم، بخاصة، في الحالات، فإن الأمر يتعلق بميزة تتقاسمها مع أي مؤسسة أخرى من مؤسسات الدولة، وتعود لرغد العيش العمومي وللحرية العقلية، ومن بينها المؤسسات، كسيادة العاهل والطابع الوراثي وتوارث العرش والتكوين القضائي الخ... وتكون هذه الضمانة حاضرة فيها في درجة أكثر ارتفاعاً أيضاً.

لذلك يجب البحث عن التعريف المناسب لمفهوم الحالات في واقع أن الآونة الذاتية للحرية الشمولية والذكاء والارادة الخاصة بالفكرة التي سميناها في عرضنا المجتمع المدني البورجوازي تنفذ إلى الوجود عن طريق إسنادها إلى الدولة. إن كون هذه الآونة تحديداً للفكرة النامية في مجموعها، فإن هذه الضرورة الداخلية الخاصة بها والتي لا يمكن أن تكون موضع التباس مع الضرورات والمنافع ذات الطابع الخارجي، هي نتيجة لوجهة النظر الخاصة بالفلسفة، وهذا هو حال ما تبقى أيضاً.

مفردات لغوية

يصعب علينا فهم فلسفة إذا كنا لا نستوعب أولاً مصطلحاتها التي انطلاقاً منها تعبر عن نفسها. وقد أعطيت أهمية كبرى، في ما سبق، للكلمات ولمدلولها الحرفي الذي له دور جوهري في المقولة الهيغلية. ونستعيد هنا، في شكل أكثر إيجازاً، تعريف بعض التعابير أو العبارات الاساسية المستعادة دائماً في النص وتحدد معناه. وهذه المفردات اقتصرت على التوضيحات الضرورية لقراءة مقاطع فلسفة الحق المقدمة هنا: وهذه المفردات لا تدعي تكوين معجم للغة الهيغلية المنظور اليها في مجموعها.

تجاوز Depasser (Aufheben) - تعبير يصعب ترجمته إلى الفرنسية لأنه دعامة لعبة كلمات خاصة باللغة الالمانية حيث يعني فعل aufheben ألغى وحافظ في آن واحد. وقد استعمل هيغل هذه الكلمات ذات المدلول المزدوج للتعبير عما هو مميز في النمو الجدلي «لمسار» عقلي. وبالانتقال من «آونة» إلى التي تليها ينطبق سلبياً على شكله السابق، فهو إذاً يلغيه لكي يحوله، أي ليعيد تكوينه في شكل أكثر كمالاً أو أكثر عقلية. ومن بين الترجمات المقترحة لهذا التعبير، غير القابل للترجمة في الحقيقة، نشير إلى: «تغلّب surmonter»، «رفع relever» «ارتقي sursumer». وقد اخترنا تعبير «تجاوز dépasser» الذي يبدو لنا ذا استعمال شائع. وانطلاقاً

من فعل هو aufheben، واسم الفاعل منه (participe) هو aufgehoben، استعمل هيغل أيضاً إسم das Aufheben واسم die Aufhebung.

فعلي (Wirklich) Effectif - انه التعبير المميز الذي يستخدمه هيغل للدلالة على الواقع باعتباره عقلياً، أي غير قابل للانحسار في طابع تجريبي. وقد وجد هيغل في هذا التعبير جذر الكلمة لتعبير werk الذي يدل على العمل أو التصرف. فما هو فعلي هو ليس واقعياً وحسب بمعنى واقع معطى (في شكل «ذات» فورية)، وإنما هو نتيجة عمل الاعداد الخاص به الذي يجعله ينفذ إلى الفعلية (Wirkclichkeit)، على حسب الوساطة التي تتيح لمحتوى ان ينمّي بشكل كامل ما هو منطلق منه نفسه، وإذن بطريقة «متأصلة».

الشيء لذاته En soi (au sich) - يدل على «الآونة» التي يقدم فيها محتوى عقلي بطريقة تقديرية، فينقصه عندها نموه الكامل أو تحيينه actualisation (بمعنى قريب جداً من المعنى الذي يعطيه أرسطو لهذا المفهوم عندما يتكلم عن انتقال الكائن بالقوة إلى الكائن بالعمل). فالشيء لذاته هي الشكل المميز للفوري، أي لما هو «لمّا يصبح» فعلياً. ويميز هيغل بين الذات au sich وبين «في الذات» in sich، وبين für sich (من أجل الذات، أو كالذات)، وهذه الأخيرة تمثل آونة الوجود الواعي.

الروح Esprit (Geist) - الروح بالمعنى الهيغلي هي روح في تفضيل مطلق لهذا التعبير: إنها لا تدع نفسها إذاً ترد إلى حدود ضمير. وعلى مدى نموها الكامل تصبح الروح «فعلية»: إنها تنتج من نفسها عالماً يعود لها بشكل خاص، تكون فيه حرة، أي أنها لا تعود فيه إلا إلى نفسها. وفي Philosophie de l'histoire يتكلم هيغل عن روح العالم (Weltgeist) للتعبير عن نشاط الروح هذا الذي يتجسد في أشكال أو في صور حيث

تظهر بالتتابع بحيث تصل في النهاية إلى تعبير كلي. الروح هي حرية.

متأصل Immanent (immanent) ـ والمعنى الحرفي ما يبقى (من اللاتينية manere: بقي، حافظ على ذاته) في عقلية باطنية، داخلية، أصلية (in تعني في) مع ذاته. إن طابع «مسار» هو إذاً الذي ينمو وحده انطلاقاً من نفسه، مع المحافظة على نفسه في الحدود التي حددها هو نفسه بحيث يحافظ على وحدته العضوية الخاصة. ومتأصل وعقلي وملموس هي تعابير تأتي معاً بشكل دائم تقريباً في لغة هيغل.

وساطة Médiation (Vermittilung) ـ وتعني حرفياً ما يتموضع في الوسط (Mitte)، ويصلح إذاً كوسيط في نمو مسار. والشرط لكي يصبح محتوى عقلي «فعلياً» بالنسبة إلى هيغل، هو أن يخضع لاختبار الوساطة، أي أن تتوسط بين تمثيله الفوري (حرفياً: غير الداخل فيه وسيط بعد) وبين الآونة التي يكون قد نمت فيها تماماً آونة أجل كهذه. وهذه الوساطة هي اختبار، هي عمل لأنها تجعل «سلبية» فورية تتدخل وتقسم وتمزق الوحدة الظاهرة لما يعطي نفسه كلية في وحدة فورية ليتمكن بعد ذلك من اعادة قيام هذه الوحدة في شكل تام وملموس. ومفهوم الوساطة هو بالطبع في مركز النظام الهيغلي بكامله ومنه ينبثق مبدأ «منهجه» الجوهري: عندما تبرز صعوبة يجب البحث عن الوساطة التي تتيح حلها.

آونة Moment (das Moment) ـ تعبير مأخوذ مباشرة عن اللاتينية (وهو غير مألوف في المقولة الفلسفية لهيغل الذي يفضل استعمال كلمات من مصدر يوناني أو جرماني) يستعمله هيغل للتمييز بين أنواع تمفصل «مسار» أو مراحل هذا المسار عبر تتابع «آونات»، وكذلك لكي يفرق بينها. وهذه الآونات ليست متجانبة وحسب وإنما ينمو بعضها، إنطلاقاً

من بعضها الآخر، في إطار حركة «متأصلة» تضعها في حالة تبعية متبادلة، إنها تكوّن التعبيرات عن محتوى عقلي واحد يبرز في كل مرة في أشكال تم التوصل اليها أو «فعلية» بشكل متفاوت. وبطريقة ما يجب بالاحرى أخذ هذا التعبير في مدلول طبيعي («كما لو كنا نتكلم عن آونة قوة) أكثر مما نأخذه في معناه الزمني (برهة instant).

لـمّا Pas encore (noch nicht) ـ هذه الصيغة التافهة في الظاهر توجد بشكل دائم في لغة هيغل حيث تعبر عن علاقة «آونة» سابقة، في نمو «مسار»، للآونات التي يجب أن تليها. وما يظهر أول الأمر، في شكل فوري إذن، في بداية نمو كهذا، هو، من قبل، ما سيبرز فيما بعد عبر تحقيقات أرفع وأكثر عقلية، وإنما لم تتوصل بعد هنا إلى نموها «الفعلي». ويتوقف المحتوى العقلي لمفهوم أو لشكل تاريخي على النسبة، بين «من قبل» هذه وبين «لمّا» هذه، التي تحدد مكانه في نمو «المسار» الذي يظهر فيه. وكل بيان للروح، عبر هذه الصورة لـ «لمّا»، يظهر كانتظار لبيان لاحق «يتجاوره»، ويحمل في نفسه بشكل «متأصل»، الضرورة والوعد. إن فلسفة هيغل هي فلسفة noch nicht. (لمّا أو ليس بعد).

مسار Processus ou Procès (Fortgang, Prozess) ـ انه، حرفياً، السير إلى الامام للروح التي تتقدم نحو التحقيق الفعلي لنفسها عبر نموها الخاص المتأصل، بالمرور إذاً بالمراحل الوسيطة الضرورية لكي تتوصل في النهاية إلى هذا الهدف الذي يحمل في نفسه تطلّبه. إن الابتكار الفلسفي الكبير لهيغل، حسب ماركس وأنغلز، هو في أنه استبدل بالنظر إلى أشياء معطاة ومحددة نهائياً في دلالتها المجردة، النظر إلى المسارات التي تنعشها هذه الحركة المتأصلة التي تحققها بشكل ملموس. فالعقل والروح، بالنسبة إلى هيغل، هما مسارات بشكل جوهري يستمدان منها ضرورتهما.

قراءات مكملة

في سبيل إكمال قراءة Principes de la philosophie du droit لهيغل، من الأفضل إطالتها بدراسة النص الكامل ذاته (الذي لم نأخذ منه سوى مقتطفات ذات مدلول) وكذلك مؤلفات أخرى لهيغل تبسط من زوايا اخرى المسائل عينها، بدلاً من قراءة المؤلفات المكرسة لفكر هيغل.

وإننا نشير أولاً إلى بعض المنشورات لهذا النص باللغة الالمانية الأصلية: هناك منشورات «ناقدة» لـ Philosophie du droit لهيغل، هي منشورات Karl Heinz Ilting (في ستة مجلدات) منشورة لدى Fromann-Holboog، نجد فيها الحالات المختلفة لمحاضرات هيغل حول فلسفة الحق، التي يشكل نشرها في كتاب في عام 1821 آونة أعظم - تبقى قاعدة الترجمات العصرية - إلا أنها مؤرخة، أي مشروطة بعدد معين من العوامل السياسية المهمة، وضعها الناشر تماماً في المقدمات المختلفة.

وهناك ترجمات أخرى ألمانية، وبخاصة: الجزء السابع من المؤلفات الكاملة المسماة Jubiläums-Ausgabe، والتي نشرها Herman Glokcner.

والطبعة المسماة Hoffmeister نشرها Felix Meiner Verlag (نص

أخضر في جمهورية ألمانية الاتحادية، ونص كستنائي في الجمهورية عينها).

وهناك منشورات جيب عديدة وأكمل يعود الفضل فيها لـ Helmut Reichelt (فرانكفورت، برلين، فيينا، 1972)، منشورات Ullstein (Ullstein، Buch، العدد 2979).

وفي المتناول حالياً ترجمتان باللغة الفرنسية لـ Principes:

– ترجمة A.Kaan، التي أعيد نشرها في «Idées» Collection في Editions Gallimard.

– ترجمة R.Derathé وJ.-P Frick، المنشورة في Editions Vrin، أكثر دقة وأكمل، (تتضمن الملاحق التي لا تعطيها الترجمات الأخرى) وأفضل تقديماً.

ويعطي القسم المكرس للروح الموضوعية Encyclopédie des sciences philosophiques، عرضاً آخر أكثر اختصاراً لمحتوى هذه المبادىء Principes. والنص الكامل لـ Encyclopédie، في نصه الثالث والأخير، ترجمة M.de Gandillac ومنشور في Editions Gallimard.

وإذا وضعنا جانباً كتابات هيغل الشاب التي تطرح مسائل تفسير خاصة جداً، يمكن أن نقرأ:

– مقدمة Leçons sur la philosophie de l'histoire، المعروفة بعنوان La Raison dans l'histoire (ترجمة Papaioannou، منشورة من قبل Collection de poche «10/80»).

– Les écrits politiques de Hegel (وقد نشرت ترجمتها الفرنسية في Editions Champ libre).

— Phénoménologie de l'esprit (ترجمت إلى الفرنسية في مجلدين من قبل J. Hyppolite، ونشرت في Editions Aubier)، وتتضمن عدة مقاطع تقطع من جديد التفكير الهيغلي حول الحق، إلا أنه يجب القول كذلك أنها تطرح مشاكل قراءة وتستوجب تدرباً خاصاً.

وأخيراً تجب الاشارة إلى أن ماركس، في عام 1843 على الأرجح، قام بوضع تعليق على نص هيغل حول الدولة وترجم إلى الفرنسية بعنوان Critique du droit politique hégélien (ترجمة Baraquin، ونشر في Editions Sociales) أو Critique de l'Etat hégélien (ترجمة Papaioannou، ونشر في «10/18» collection). ويقدم هذا التعليق فائدة كبيرة جداً لأنه يوضح، في الوقت عينه، المدلول التاريخي لفكر هيغل وتكوين المفهوم الماركسي للحق والدولة.

فهرست

1993/8/485